د. خليل أحمد خليل

موسوعة

أعلام العرب المبدعين

في القرن العشرين

1



موسوعة أعلام العرب المبدعين في القرن العشرين (٢) / موسوعات
د. خليل أحمد خليل / مؤلف من لبنان
الطبعة العربيّة الأولى ، ٢٠٠١
حقوق الطبع محفوظة



المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر
المركز الرئيسي :
بيروت ، ساقية الجنزير ، بناية برج الكارلتون ،
ص.ب : ٥٤٦٠-١١ ، العنوان البرقي : موكيّالي ،
هاتفاكس : ٨٠٧٩٠٠ / ٨٠٧٩٠١
التوزيع في الأردن :
دار الفارس للنشر والتوزيع
عمّان ، ص.ب : ٩١٥٧ ، هاتف ٥٦٠٥٤٣٢ ، هاتفاكس : ٥٦٨٥٥٠١
E-mail : mkayyali@nets.com.jo
تصميم الغلاف والإشراف الفنّي :
سمير سيوف ®
خطوط الغلاف :
زهير أبو شايب / الأردن
الصفّ الضوئي :
حكمت مشموشي / المؤسّسة العربيّة ، بيروت
التنفيذ الطباعيّ :
مطبعة سيكو ، بيروت ، لبنان

All rights reserved . No part of this book may be reproduced , stored in a retrieval system or transmitted in any form or by any means without prior permission in writing of the publisher .

جميع الحقوق محفوظة . لا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب أو أيّ جزء منه أو تخزينه في نطاق استعادة المعلومات أو نقله بأيّ شكل من الأشكال دون إذن خطّي مسبق من الناشر .

ص

الطيّب صالح (مروى ـ 1929)

عبقرية الرواية العربيّة

■ سنة 1976، صدر لمجموعة من المؤلفين كتابٌ مُثير، عنوانه: «الطيّب صالح **عبقريّ الرواية العربية**» (عن دار العودة)؛ نقول إنّه مثير، لأنَّ في عصر عمالقة الرواية العربية الحديثة والمعاصرة، المأثورين؛ يصعب وصف آخرين، مثل الطيّب محمد صالح أحمد، بهذه الصفة. ومع ذلك ينهضُ عَمَلٌ أو عملان لكاتب واحد، بشهرةٍ تكفيه، في أول الطريق أو في آخره. الطيّب صالح، المختصر لإسمه المذكور، وُلِدَ سنة 1929 في مركز مروى، بالمديرية الشمالية من السُّودان. وهو بلا مُنازع أهم روائي عربي سوداني، ومن روّاد الرواية العربية الجديدة، ذات الانتماء القومي والتوجه الإنساني العالمي.

بين التعليم والوظيفة، اكتشف **معنى الكتابة**. فهو إذْ تلقَّى تعليمه في وادي سيدنا، وفي **كلية العلوم** (الخرطوم)، توجّه إلى العمل في التعليم، وفي الإذاعة (الإذاعة البريطانية في لندن BBC). وهناك نال شهادة في الشؤون الدولية، وعمل في وزارة الإعلام القطرية (وظيفة وكيل).

بعد هذه الرحلة التكوينية الشّاقة، عاد إلى **الكتابة**، كتابة **الحكاية**، **الرواية**، فنشر عمله الأول «**عرس الزين**»، سنة 1962. وهنا نكتشف المسافة الزمنية بين ولادته طفلاً ومولده كاتباً. مع هذه الرواية، وتحديداً مع تاليتها، «**موسم الهجرة إلى الشمال (1965)**، **صار الطيّب صالح من أعلام الرواية العربية المعاصرة، جنباً إلى جنب الأعلام العرب الكبار في عصره.**

I ـ عُرْسُ الزَّين/ موسم الهجرة إلى الشمال:

في حبكة لغوية جميلة، يسبك الطيب صالح المحكي والفصيح العربي (السوداني)، ويجعلهما يتعايشان في مشهد واحد، كما هو الحال في الحياة اليومية والأدبية؛ «قالت حليمة بائعة اللبن لآمنة ـ وقد جاءت كعادتها قبل شروق الشمس ـ وهي تكيل لها لَبَناً بقرش: «سمعت الخبر؟ **الزّين موداير يعرّس**». وكاد الوعاء يسقط من يدي آمنة. واستغلّت حليمة إنشغالها بالنبأ، **فغشّتها** باللبن» (**عرس الزين**، طبعة دار العودة، بيروت 1988، ص 5).

ومن مشهد «**التجارة المغشوشة**» ينتقل فوراً وفي الصفحة نفسها، إلى مشاهد «**التربية المُزرية**»:

ـ «يا ولد، يا **حمار**. **إيه أخّرك**؟

ولمع المكرُ في عيني الطريفي:

. . . يا فندي، سمعت الخبر؟ . . .

«خبر بتاع إيه يا ولد يا **بهيم**؟.

ولم يزعزع غضب الناظر من رباطة جأش الصبي فقال وهو يكتم ضحكته:

ـ «**الزّين ماش يعقدو له بعد باكر**».

وسقط حنك الناظر من الدهشة، ونجا الطريفي». (صص 5 ـ 6).

فمَن هو هذا «الزَّين» الذي يُضحك الناس، مباشرة ومداورةً، ولا يُبكيهم؟ إنَّه الضحكة بذاتها، ومنذ مولده. فهو يملأ أوعية النساء بالماء ويضاحكهن: « . . . ويجرّ ثوب فتاة مرَّة، ومرّة يهمز في وسطها، ومرّة يقرس أخرى في فخذها، والأطفال يضحكون، والنساء يتصارخن ويضحكن وتعلو فوق ضحكهم جميعاً **الضحكة التي أصبحت جزءاً من البلد منذ أن وُلِد الزّين**». (م.ن. ص 9). البلد، السودان، أو الوطن العربي، مغطّى بالضحكة، وأين منها ضحكة «البنات» من **الحمّال** في ألف ليلة وليلة، وهنَّ يخترقن الحريم بهذا الحمّال (أو بذلك الزّين، الذي عرَّسَ على طريقته الخيالية أو طريقتهن العملية: البغل الجسور ـ خان أبي منصور ـ السمسم المقشور الخ.)؟ **حفلة استهلاك متكاملة للأخلاق وللتعليم وللتجارة** (هرب من دفع الدين) **والجنس**.

■ بهذه الكثافة، تفيض رواية «**عرس الزين**» الواقعة في 104 صفحات من القطع الصغير. فالزين وُلِدَ ضاحكاً، خلافاً للأطفال الآخرين، كأنَّه «مضحكة». . أو مولود كوميدي، يضحك من الدنيا، فتضحك له أم تضحك عليه؟ إنَّه كائن

عجائبي، ليس كالآخرين، وإن كان منهم أصلاً وفَصْلاً. فإلى أين يأخذه الكاتب؟ أصبح الزّين رسولاً للحب، ينقل عطره من مكان إلى مكان. «كان الحب يصيب قلبه أول ما يصيب، ثم ما يلبث أن ينتقل منه إلى قلب غيره، فكأنه **سمسار أو دلاّل أو ساعي بريد**». (**عرس الزين**، ص 23). «وروَّجت أُم الزين ان ابنها وليّ من أولياء الله» (م.ن. ص 35). إنَّه في الحقيقة روح عصره القلِق، صعلوك الأُمّة الذي أراد الكاتب من خلاله تصوير المشاهد الداخلية للموت الحضاري والثقافي في مرايا هذه المجتمعات «المريضة» التي تعكس كل أمراضها في شخص أو شخصية واحدة ـ كما هو حال هذا الزين، في مروى، قرية الكاتب «لم تبقَ إمرأة لم تزغرد في عرس الزَّين... وقال شيخ علي لحاج عبد الصمد: «عرس زي دا، الله خلقني ما شفت زيّه». (وقال حاج عبد الصمد: «عليّ بالطلاق، الزَّين عُرس، عَرَّسْ صح مو كدب» (م.ن. ص 94). ويخيّم ص (104): «وكانت الدائرة تتسع وتضيق، والأصوات تغطس وتطفو، والطبول ترعد وتزمجر، والزين واقف في مكانه في قلب الدائرة، بقامته الطويلة وجسمه النحيل فكأنه صاري المركب».

II ـ بندر شاه/ ضو البيت ـ مريود:

سنة 1971 أقدم الطيّب صالح على نشر رواية ثنائية (بندر شاه: ضَوْ البيت/ مريود)، وهي «أحدوتة عن كون الأب ضحيّة لأبيه وإبنه» (دار العودة، بيروت، 1988). وعندنا إن مفتاحها الدلالي في إهدائها: «إلى أبويّ **محمد** وعائشة، وإلى أخويّ، علويّة وبشير»؛ وفي شواهدها الشعرية من الشعر السوداني (المجهول) إلى الشعر العباسي (لأبي نواس، قوله [illegible]

إلى **محمد الفيتوري***:

«عشقي يفني عشقي وفنائي استغراقْ
«مملوكُكَ، لكنّي سلطانُ العشاقْ

وبعد، فإنَّ هذا الإهداء والاستشهاد يُحيلان إلى مسألة فكرية يريد الكاتب إبلاغها دلالياً من خلال روايته المركّبة. بطله، هنا، **محجوب** (وهو من أبطال رواية **عرس الزين**، أيضاً). ولئن كان الزّين يُحيل إلى **حضيض** المجتمع الريفي السوداني الضاحك من شدّة جراحه وموته، فإنَّ محجوب يشير إلى **الأوج**، لكنه «مثل نمر هرم»: «يا محجوب خاف الله، عاوز تعمل **بندرشاه** في البلد» (**بندرشاه**، ص 59). وقال محجوب (ص 61): «... الزمن دا زمن انجليزي». زمن ملعون. روح يا زمان. تعال يا زمان، إلخ. «يقال إنَّ **مريود** كان يوعظهم مع الفجر

ويغلق باب الحوش عليهم عند غروب الشمس، يسوقهم كالغنم للأفراح والأتراح، هو وبندرشاه». (م. ن. ص 77).

وفي الصفحة نفسها، قول آخر: «يُقال إنَّ بندرشاه حرم أولاده جميعاً من الإرث وسجَّل كل أملاكه باسم مريود، وقال: إنَّهم جميعاً لا يساوون قُلامة ظفر مريود».

«محجوب وجماعته ظنوا أن **ليهم حق إلهي في** السلطة. نسوا أنَّ البلد اتغيّرت. حاجات كثيرة حصلت. **ود حامد** ما عادت ود حامد قبل ثلاثين سنة. ظهرت أجيال جديدة ومطالب جديدة. زمان كان لما الباخرة تظهر النّاس يتلمّوا تحت الدومة ويتفرجوا عليها كأنَّها معجزة. دلوقت الوضع إتغيّر». (بندرشاه، صص 90 ـ 91). (**ضو البيت**)، هو اسم آخر، او صورة أخرى لنموذج «الزّين» السوداني، الذي يكمّله الكاتب في (**مريود**) الجزء الثاني من بندرشاه. فبعد زواج الزين العجائبي، وزواج (ضو البيت) الذي وُلِدَ ابنه عيسى بعد موته بثلاثة أيام، يأتي دور **مريود**. هذه الرواية مهداة إلى والد الكاتب، مع استشهاد بشعر أبي نواس (القائم في الوهم)، وبمقطع من كليلة ودمنة (من باب برزويه المتطبّب).

فمَنْ هو مريود هذا؟

«وبدأ حس الدوامة يعلو والنداء يشتد. في برهةٍ لمح وجه مريم وسمع صوتها ينادي «يا مريود، يا مريود». وأخذ الصوتان يتجاذبانه، وأخذ صوت الدوامة الكونية يعلو حتى طغى على الأصوات كلّها. لا يذكر أين كان جدّه حينئذٍ. إنقطع الحَبْلُ الذي كان يربط ما بينهما. أصبح وحدّه إزاء قدرٍ يخصّه هو. ثم حملته موجة إلى مركز الفوضى. كأن ألفَ برْقٍ بَرَقَ، وألفَ رَعْدٍ رَعَدَ. وكان يريد ان يقتل ويدمّر ويشعل حريقاً في الكونِ كلِّه، ويقف وسط النّار ويتراقصُ اللهبُ حوله، **لم يعد مسيطراً علىَ قوى جسمه وحسب، ولا على قوى النهر وحسب، بل على كل احتمالات المستقبل**. الخوفُ جاء بعد ذلك. فتحَ عينيه كمَن خَرَجَ من كابوس، ورأى أول ما رأى طيفَ مريم يزفُّ فوقَه. نظر فإذا هو قد سبح الشّوط كلّه، عَبَرَ الدّوامة، إلى الشاطىء الآخر. ورأى جدّهُ يقفلُ عائداً من حيث أتى. يا الله، إنَّه فعل المستحيل. بذَّ جدّه، سبح المسافة كلها من الجنوب إلى الشمال...». (**مريود**، ص 22).

هكذا أحبّ الطيّب صالح ترميز إمكان نهوض السودان، نهوض العرب. ولكنّه يختم بلسان مريم: «يا مريود، أنت لا شيء، أنت لا أحد يا مريود، اخترت جدّك وجدُّك اختارك لأنّكما أرجح في موازين أهل الدنيا. وأبوك أرجح منك ومن

جدِّك في ميزان العدل [. . .]. حلمَ أحلامَ الضعفاء، وتزوّد من زاد الفقراء، وراودته نفسه على المجد فزجرها، ولما نادته الحياة. . .» (**مريود**، ص 88)، ولكن الحياة مسار، ويواصل مريود على خطى جدّه، الماضي، مضحياً، بوالده، الحاضر. فهل لهذه المسيرة مستقبل حقيقي؟

■ «نخلة على الجدول»: رمز آخر للبقاء عند جدول الحياة، على الرغم مما سيواجه هذا «البطل» من مشاكل وتحديات في «**دومة ود حامد**» (دار العودة، بيروت 1984)، المكوّنة من سبع قصص، مهداة إلى أخيه (البشير). تبدأ بـ: «نخلة على الجدول»، و«**حفنة تمر**»، «رسالة إلى ايلين»، «دومة ود حامد»، «إذا جاءت»، «هكذا يا سادتي»، وتُختم بـ: «**مقدّمات**» (ص 83)، ومنها: «**أُغنية حب**»:

«كنتُ دائماً أودُّ أنْ أُغنّي،

لكنَّ صوتي كان نشازاً، ولم أكنْ أستطيع أبداً أنْ أجيد نغمة واحدة، لسوء حظي، إلى أن لقيتها.

قالت: إنْ أردت فعلاً أنْ أُغنّي، فعلي إذاً أن أُغني، مهما كان وقع صوتي.

قلت: «لكنَّ صوتي نشاز».

قالت: «غنِّ عن الحب، الناس تستهويهم أغاني الحب الحزينة».



وبهذه الأغنية الحزينة من شدّة الحب، يبتكرُ الطيِّبُ صالح نمطاً واعياً للحياة الجديدة في السودان والعالم العربي، نمط الإنسان الذي يُنقذ نفسه بالفرح، وبمقاومة الموت حتى الموت!

أنيس الصّايغ (1931 ـ طبريّة): الثّقة بالذات

□ أعمال الشّهيد الحيّ

ليس سَهْلاً ولا قليلاً أنْ يعيشَ العربيُّ عصرَهُ شاهداً وشهيداً حيّاً في آن. ومع ذلك هكذا عاشَ حياتَه هذا الصامت الأرفع، الدكتور أنيس الصّايغ، المولود سنة 1931 في طبرية الفلسطينية العربية. وليس بلا معنىً أن تكون الهجرةُ تهجيراً قسْرياً من أرض الوطن، فلا يعود يرضى هذا «اللاجىء» بالقوّة، سوى عودةٍ كاملة وظافرة إلى أرضه التي استلبها «سارق العصر» الصهيوني. بعد فلسطين، العربية دائماً في وجدانه، رحل أنيس صايغ إلى بيروت، وعلى كاهله أعباءُ «وعد بلفور» التي سيقاومها، ويجابهها بعلمه وبقلمه، فيما إخوانه «حيّ على السلاح»!

● في الجامعة الأميركية في بيروت، درس التاريخ العربي الحديث والعلوم السياسية، ثم واصل اختصاصه حتى درجة الدكتوراه، في جامعة كمبردج اللندنية. وبشكلٍ مختلف، دَرَّس في الجامعتين عينهما، وكذلك في معهد القاهرة للدراسات العربيةِ العالية. ومن منبر الأستاذية، أشرف الدكتور أنيس الصايغ على عشرات الشهادات العليا، من رسائل دبلوم (ماجستير) ودكتوراه، في الجامعات والمعاهد المذكورة، فضلاً عن الجامعة اللبنانية وجامعات دمشق والقاهرة وعين شمس.

● ما بين 1966 و1976، تولّى إدارة **مركز الأبحاث** في منظمة التحرير الفلسطينية (م.ت.ف.)، ولم يُحسب شخصيّاً على أي تنظيم فلسطيني، فكان **عالماً عربياً فلسطينياً، مناضلاً في كل التنظيمات لأجل قضية واحدة**، بلا بطاقة انتساب لأي حزب او جهة. فماذا أنتج؟

☐ في عشر سنوات، أصدر 400 دراسة متخصّصة.

☐ أنشأ مكتبة متخصصة بفلسطين، تضمّ 20 ألف كتاب.

وفي الأعوام التالية (1977 ـ 1982) عمل مستشاراً لأمين عام جامعة الدول العربية، في التجربة التونسية، وأشرف على مجلة الجامعة (**شؤون عربية**) قبل عودة الجامعة إلى القاهرة. كما عمل مستشاراً لجريدة القبس الكويتية سنة 1979.

■ في مجال المجلاّت الفكرية المتخصصة، ربّما يكون أنيس الصايغ أكبر مؤسس، وأوسع رئيس تحرير لأهم المجلاّت العربية الثقافية، الصادرة ما بين 1971 و1981، ذات التوجهات والمؤسسات المختلفة، لكنّها ذات الهدف الفكري والتعبوي العربي الواحد، هي:

● شؤون فلسطينية، الصادرة عن مركز الأبحاث (بيروت).

● المستقبل العربي، الصادرة عن مركز دراسات الوحدة العربية، (بيروت).

● قضايا عربية، سلسلة جديدة صادرة عن المؤسسة العربية (بيروت).

● شؤون عربية، الناطقة بلسان جامعة الدول العربية (تونس/ القاهرة).

● دورية «**اليوميّات الفلسطينية**»، ما بين 1966 و1976).

ربّما تكون حياتُه المديدة هي الأكثر امتلاءً، بين أبناء جيله. ولا نبالغ إنْ قلنا إنَّ أنيس صايغ استشهد حيّاً مرتين في سبيل القضية الوطنية الفلسطينية، وأُمّها الكبرى، الوحدة العربية. مرّة من خلال عطائه الفكري المتّصل الفريد، ومرة خلال ثلاث محاولات صهيونية لقتله في عمله: سنة 1970 ضرب مكتبه في بيروت بالديناميت؛ وتفجير رسالة ملغومة بين يديه سنة 1972، «أفقدته معظم بصره وسمعه»، وأخيراً، ضرب مكتبه بالصواريخ سنة 1974.

الشاهد، الشهيد الحيّ ما زال يفتكرُ قضاياه، ويتواصلُ في الإعلام مع المدافعين عنها من كل جيل.

■ فهو المشرف على مشروع «**الموسوعة الفلسطينية**» ما بين 1977 و1992، بعدّة صفات متكاملة: مستشار، مقرّر لمجلس الإدارة، رئيس تحرير، رئيس لمجلس إدارة المشروع، ثم مدير عام.

كما شارك في إدارة وتحرير **5 مشاريع موسوعية عربية** أخرى، في دمشق وبيروت والقاهرة وبغداد.

■ إلى ذلك، اشترك هذا العلاّمة الموسوعي الفذّ في عدّة لجان عربية، أبرزها:

- ما بين 1969 ـ 1975: **اللجنة الدائمة للإعلام العربي.**
- ما بين 1982 ـ 1985: **لجنة وضع استراتيجية الثقافة العربية.**
- طيلة الثمانينات: **لجان الترجمة التابعة لألكسو** (الكويت/ تونس).
- ما بين 1981 ـ 1982: **لجان تعديل ميثاق جامعة الدول العربية.**

وهذا كلّه غيضٌ من فيض علمه، الذي قدَّمه شفهياً وخطياً في التدريس الجامعي وفي التأليف، والمحاضرات والندوات والمناظرات التي كان نجمها لعدة عقود.

□ الكاتب المقاوم الثقافي العربي:

وضع ما بين 1955 و1975، أكثر من عشرين كتاباً، أي بمعدّل كتاب سنوياً، على أمل ان يزداد عدد القرّاء والمفكرين والمثقفين العرب، لاسيما في الجامعات والمعاهد والمدارس الثانوية او المتخصصة. فهو يعي، من تجربة الجامعة العبرية في القدس (العشرينات)، أنَّ الجامعة العبرية لا تقاومها إلاَّ جامعة عربية جديدة، وأنَّ الفكر لا يُواجه إلاَّ بالفكر، وأنَّ مسألة الحرية لا تتجزأ، ولا تنتصر بدون مناضلين، شهداء لأجلها.

لا يزال كتابه «**لبنان الطائفي**» من أهم مصادر دراسات الباحثين في إشكالية لبنان السياسي والاجتماعي. فهو إذْ وضعه على عجل لضرورات المرحلة الثورية العربية (بعد عبد الناصر والسويس)، إنَّما جعله معمّقاً وجذرياً في نظراته بما يكفي للإفادة منه على مدى أجيال.

لكن «**بُلدانية فلسطين المحتلة**» هي الموسوعة الأولى، لكاتب فرد، يحاول تصحيح «التاريخ الملتوي»، بالجغرافيا السياسية القويمة والثابتة بثبات أهلها في أرضهم، وإلى ذلك، تنضاف أعمال أخرى، أهمها:

□ الفكرة العربية في مصر.

□ الهاشميّون، (جزءان).

ـ وآخر أعماله: **13 أيلول**، الصادر في بيروت سنة 1994، رداً على اتفاقية أوسلو، وفيه يقول:

«إلى طبرية

جنّة الله في الأرض، فلسطينية عربية،

ولعنة الله على الذين مسخوها يهودية إسرائيلية».

ويقول (ص 9): «يوم الثالث عشر من أيلول/ سبتمبر 1993 يوم تاريخي فاصل بين عهدين ومرحلتين، بل بين منطقين وعقليتين أيضاً. لم يأتِ صدفةً، ولم يهبط من سماء الغيب بالمظلّة المجهولة الهوية. فقد امتدّت جذورُه وتسللت مقوماته وخلفيّاته على مدى ربع قرن على الأقل، وكانت الخطوة الواحدة مجرّد تمهيد لخطوةٍ أخرى أوسع وأخطر، فتشكّل من هذه الخطوات/ الحلقات حَدَثٌ متواصل في الجوهر، ومتقطّع في الشكل، نجهل منبعه مثلما نجهل خاتمته. لكنّنا ندرك ان يوم الثالث عشر المذكور هو المعلَم الأبرز حتى الآن، وهو نقطة فصل رئيسية. وقد ترك بصمات في المصير الفلسطيني العربي قدْ لا تُمحى ابداً، مهما اشتدّت مقاومةُ ما حصل في ذلك اليوم، علماً انه ليس في المدى القريب أية بارقة لانتصار كاسح لتلك المقاومة».

فَقَدَ بعض أصابعه وسمعه وبصره، لكنه لم يفقد إيمانه بقضيّته؛ وكان صمتٌ «بعد سنوات من الهجر والاعتكاف والاستمتاع بالجهل والأُمّية»، ثم «أصبح الصمت هروباً وأكاد أقول جبناً» و«أصبحت الكتابةُ هي الأمر الطبيعي، والسكوت هو الأمر الشاذ». وحين رفع أبو الهول الفلسطيني صوته وحرَّك يده ليكتب (بعد 13 أيلول/ سبتمبر) اكتشف أنَّ الانكسار عميق، وأنَّ خندق الهاوية بعيد... ولكن لا بد من ممانعة ثقافية، على حدود الانكسار السياسي او العسكري، تمهيداً لتجدّد المقاومة في الروح العربية القادمة. وهذا الكتاب هو **كتابان**: مجموعة **مقالات ودراسات** من جهة. ومجموعة **خواطر** من جهة ثانية.

فلماذا كتبَ أنيس الصايغ منذ نصف قرن؟

يقول: (م.ن):

«أكتبُ منذ خمسين سنة:

كتبتُ كطالب في المدرسة الرسمية الابتدائية في طبرية،

في مجلة المدرسة، وكنتُ لا أزال في الصف الابتدائي الخامس أو السادس

في النصف الأول من الأربعينات؛

وحرَّرتُ مجلّتَيْ المدرستين الثانويّتين في النصف الثاني من الأربعينات،

ـ الانكليزية في القدس،

ـ والأميركية في صيدا، اللتين التحقت بهما». ويضيف:

«وبلغ من إعجاب المرحوم **كامل مروة** [صاحب جريدة **الحياة**، بشعار: قُلْ كلمتك وامشِ، الذي جرى اغتياله في بيروت، يوم 16/ 5/ 1966]، بمقالاتي التي كنت أُزوّدُ «**الحياة**» بها وأنا بعد في الفرشمَن والسوفومور (1950 ـ 1951) أن أصبح يلقّبني **بالدكتور**، وقبل أن أحصل على شهادة البكالوريوس في التاريخ (1953) كان أول كتاب لي قد صدر، وتلاهُ في مدى ما يزيد قليلاً على العشرين سنة **أكثر من عشرين كتاباً** في التاريخ والسياسة والقضية الفلسطينية. . .».

في عتمة هذا الجو العربي، الفلسطيني، والفكري، استأنف أنيس الصايغ الكتابة، مجدّداً المقاومة العربية بالممانعة الفكرية، مؤكداً ان ما حصل يوم (13 أيلول) «لم يكن أول نكبة، ولن يكون آخر نكبة يتعرّض لها الشعب الفلسطيني وسائر الشعوب العربية. فهو على أي حال **حاصل هزائم سابقة، وهو في الوقت نفسه يفتح الباب لانزلاقاتٍ أخطر. . .»، لماذا؟ لأنَّ في رأي العلاّمة الصايغ**: «. . . **نكبة 1993.. اصطادت الثقة بالذات**، وهزمت الآمال، وخططت لتدمير أي مسعى مستقبلي لاستئناف المسيرة ومواصلة النضال، وأطفأت الهزيمة الجديدة أنواراً ظلّتْ مشعّة بالرغم من الهزائم السابقة». (13 أيلول، نشر وتوزيع مكتبة بيسان، بيروت 1994، ص 10).

ويخلص إلى محاورة قارئه وأحكامه، قائلاً (م. ن. ص 12):

■ «أستطيع ان أتبيّن الآن أحكاماً سيصدرها بعض القرّاء على الكاتب والكتاب معاً: متشائم، متطرّف، متسرّع، متحجّر، مغيّب، إنهزامي. . . ربّما أنا كذا يا دنيا. كما كان يقول المرحوم **خليل السكاكيني**، شيخ كتاب النصف الأول من القرن العشرين في فلسطين.

■ «ذنبي هنا (وما أكثر ذنوبي) أنّي أُحب طبرية، ولا أجدُ لها بديلاً، ولا أرضى بغيرها مقاماً. ولتذهب كل فنون الواقعية والبراجماتية والدبلوماسية والمرحلية والمرونة والشطارة إلى الجحيم، هي وأصحابها ومنظّروها ودعاتُها وممارسوها ومنفّذوها، إذا لم يعيدوا لي **طبرية**.

■ «هل سبحتَ يوماً في **بحيرة طبرية**، واحتضنتك مياهها الدافئة في يوم بارد، ومياهها الباردة في يوم حار؟

«إذا كنتَ قد فعلت ذلك ستفهم كلامي ومشاعري وتعذرني»!



■ فما أروعك يا **أنيس الأرض والماء والقلب**، وما أغلاك على طبرية، وأنتَ تناشدُها أن تعود كما كانت لكَ ولأجيال العرب المقبلة.

سُعَاد الصبَّاح (1942 ـ الكويت):
الحبُّ شعر، والشّعر فوق النفط والقبيلة!

□ أُنثى تخرج من المرأة:

■ تولد سنة 1942(*) في عزّ التحولات العالمية والعربية الكبرى، وتسعى بين الرَّمل والماء، أن تنسج من صوت روحها، جسداً آخر، لعالم شخصيّ، لما يتفرَّد أو يتجسَّد. سعاد الصباح **أُنثى في إمرأة**، يصعد شعرها من حَلاوةِ الرّوح إلى جماليات الوجود، فيصطدم بما حوله، بل بما فوقه من مأثور ثقافي عربي مضاد لحرية المرأة، تأكيداً لغياب حرية الإنسان أصلاً، سواء دُعي رجلاً أم رَجُلة، وبَعْلاً أو جارية.

هنا **أُنثى حيّة** في بوتقة إمرأة عربية تشهد بتجربتها لحالة حيوية جديدة، تؤكّد، في آنٍ، **الأنا الحرة** (عند إحسان عبد القدوس*) **والأنا الحيّة** (عند ليلى بعلبكي). وتتجاوزهما إلى الأنا الإنساني الأعلى، المتحرّر في فضائه الجديد، بلا إسفاف أو إدِّعاء مظهري.

فهي شاعرة دائماً وفي كل آن. وبالاستثناء امرأة عالمة، باحثة في شؤون الاقتصاد (التخطيط والإنماء)، بحكم اختصاصها الجامعي: سنة 1973، نالت من جامعة القاهرة (بكالوريوس **اقتصاد**)، ونالت من جامعة ساري الإنكليزية (دكتوراه في التنمية والتخطيط).

الدكتورة الشاعرة هي فوق ذلك ناشرة معروفة (دار سعاد الصبّاح ـ القاهرة) وعضو ناشطة في عدة هيئات ومنظمات ومؤسسات عربية (حقوق الإنسان؛ الفكر العربي ـ عمّان؛ مركز دراسات الوحدة العربية ـ بيروت؛ المجلس العربي للطفولة

والتنمية؛ المنظمة العالمية للنساء المسلمات؛ ومركز الدراسات العربية في جامعة اليرموك).

جرى تناول أعمالها الأدبية والفكرية والشعرية في أكثر من 30 دراسة ومقالة. زيّنت ببعض مقتطفاتها، غلاف كتابها «في البدء كانت الأنثى ـ دار رياض الرّيس، بيروت 1988» ومنها قول أُنسي الحاج* في شعرها: «أميرة من القبيلة، تتحدّى طقوس القبيلة ورجالها، والتقاليد وناس التقاليد عالماً كاملاً من العادات المتحجّرة التي لم تجرؤ امرأة في محيطها من قبلُ على الجهر برفضها».

I ـ أعمال سعاد الصبّاح:

تكاد تؤثرُ الإعلان عن شعرها، وتترك لمصادر أخرى الإعلان عمَّا فعلت من كتابة، ويبدو أنها لم تكن «تحبّها» كما الشعر:

1) **أشعار**: (عشر مجموعات شعرية):

1964 ـ لحظات من عمري (دار اليوم ـ بيروت).

1971 ـ أُمنية (دار المعارف/ القاهرة) (1992 ـ دار سعاد الصبّاح القاهرة ـ الكويت).

1982 ـ اليك يا ولدي (دار المعارف/ القاهرة) (ط 4، الهيئة المصرية/ 1990).

1986 ـ فتافيتُ امرأة (أسفار/ بغداد)، (ط 2، دار سعاد الصباح 1992).

1988 ـ في البدء كانت أُنثى (رياض الريس/ بيروت).

1990 ـ حوار الورد والبنادق (رياض الريس/ بيروت).

ـ **برقيات عاجلة إلى وطني** (الهيئة المصرية) ط 2/ سعاد الصبّاح (1992).

1992 ـ آخر السيوف (دار سعاد الصباح).

ـ **قصائد حب** (دار سعاد الصباح).

1994 ـ إمرأة بلا سواحل (دار سعاد الصباح).

2) **مقالات ودراسات** (بالعربية والانكليزية/ وترجمة).

I) عودة إلى المشاكل الحالية والآمال المستقبلية (ذات السلاسل/ الكويت، 1985).

II) السوق النفطي الجديد (ايستلوردز ـ لندن/ 1986).

III) الأوبك بين تجارب الماضي وملامح المستقبل (الناشر نفسه).

IV) هل تسمحون أن أحب وطني (الهيئة المصرية/ القاهرة، 1992).

V) صقر الخليج عبدالله المبارك الصباح (دار سعاد الصباح، 1995).

II ـ نماذج من أشعارها ونثرها:

1) لماذا؟

[. . .] فلماذا أيُّها الشرقيُّ تهتم بشكلي؟
ولماذا تبصر الكحلَ بعينيّ ولا تُبْصِرُ عقلي
إنَّني أحتاج كالأرضِ إلى ماءِ الحوار
فلماذا لا ترى في معصمي إلاَّ السُّوار؟
ولماذا فيك شيءٌ من بقايا شهريار؟
[. . .] فلماذا تخلطُ الأشياءَ خلطاً ساذجاً؟
ولماذا تدَّعي العِشْقَ وما أنت العشيق. . .
[. . .] لماذا الرجل الشرقيّ ينسى،
حين يلقى امرأة، نصفَ الكلام
ولماذا لا يرى فيها سوى قطعة حلوى وزغاليل حمام
ولماذا يقطفُ التّفاح من أشجارها، ثم ينام؟

(من قصيدة «كن صديقي، غناء ماجدة الرومي،
في البدء كانت الأنثى، صص 10 ـ 14)

2) «حبيبتي»؟

(. . .) إنَّك رجل سوداويّ،
مأساويّ
عدوانيّ
لستَ تفرّقُ بين دمايَ وبينَ نقاط الحبر
(. . .) أنتَ تُمارسُ فنَّ القتل، وإنّي أُتقنُ فنَّ الصَّبْر
(. . .) يا هولاكو، لا تتضايق من كلماتي

إنْ أفشيتُ أمامكَ هذا السّر

إنّي في حال الغليانِ

وإنَّك رجل تحت الصفر»

(في البدء كانت الأُنثى، صص 30 ـ 33)

■ . . . أنا في كل لغاتِ الأرض **أهواكَ**

فهل عندك اسمٌ آخرٌ

غيرُ حبيبي؟ (م.ن. ص 35)

3) التوقيت النسائيّ:

لا يوجد توقيتٌ شَتَويّ لمشاعري

ولا توقيت صيفيّ لأشواقي

إن ساعاتِ العالم كلها تضربُ في وقتٍ واحد

عندما يحين موعدي معك

وتسكتُ في وقت واحد

عندما تأخذُ معطفَك وتنصرف. (م.ن. ص 46).

4) كهرباء:

في عز الصيف. . . تصطدم أُنوثتي

بقطرةِ عَرَقٍ صغيرة

تكرج على صدرك

وأنتَ قادمٌ من جهة البحر

فيتكهرّب العالم. . . وتسقط الأمطار

(في البدء كانت. . . ص 50)

5) رجل أم كمبيوتر؟

مشكلتك الكبرى أنَّك تختزن في ذاكرتك كل الأفكار السلفيّة

وكل الكلمات المأثورة

وكل ما ورثته عن أجدادك

من نزعات التملُّك والسيادة وتعدد النساء!

(. . .) مشكلتك الكبرى أنك لا تزال إقطاعياً
في العصور الماركسية،
ولا تزال قَبَلياً في العصور الليبرالية
ولا تزال متمسكاً بناقتك في عصر حرب النجوم
(. . .) مشكلتك الكبرى أنَّك لا تتخلَّى عن شعرةٍ واحدةٍ من نرجسيتك التاريخية
فأنت تدعو النساءَ إلى الرقص ولا تدور إلاَّ على نفسك
مشكلتك الكبرى أنك **مصفّح** ضد: الحب/ الشعر/ الحنان
وأنَّك لم تفتح ـ مذ عرفتكَ ـ نافذةً واحدةً لدخول الشمس والعصافير
[. . .] ولكنّكَ لا تعيش: تغيّر النساء كما تغيّر قمصانك وربطات عنقك
وتمارس الحبّ كما تخلع حذاءَك
مشكلتك الكبرى: أن جميع معلوماتك عن الحب مأخوذة من كتاب «ألف ليلة وليلة»
فاحتفظ بذاكرتك المعدنية كما تُريد. فإنَّ آخر اهتماماتي أن يحبّني «كمبيوتر». (م.ن صص 133 ـ 138).

5. خيانةُ قوانين الأُنثى:

قد كان بوسعي، مثل جميع نساءِ الأرضِ، **مغازلة المرآة**
قد كان بوسعي أنْ أحتسي القهوة. في دفءِ فراشي
وأُمارسَ ثرثرتي في الهاتف
دون شعورٍ بالأيّام وبالساعاتِ
قد كان بوسعي أنْ أتحمّلَ، أنْ أتكمّل، أن أتدلّلَ
أنْ أتحمّصَ تحتَ الشّمْسِ
وأرقصَ فوق الموج ككلّ الحورياتِ
قد كان بوسعي أنْ أتشكّلَ بالفيروزِ وبالياقوتِ
وأن أتثنّى كالملكاتِ
قد كان بوسعي أن لا أفعلَ شيئاً، أنْ لا أقرأ شيئاً.

أنْ لا أكتبَ شيئاً
أن أتفرّغ للأضواءِ وللأزياءِ وللرّحلات
قد كان بوسعي أنْ لا أرفضَ، أنْ لا أغضبَ، أن لا أصرخَ في وجه المأساة
قد كان بوسعي أن أبتلع الدمع
وأن أبتلع القمعَ،
وأنْ أتأقلمَ مثلَ جميع المسجونات
قد كان بوسعي أن أتجنّبَ أسئلةَ التاريخ وأهربَ من تعذيب الذات
قد كان بوسعي أن أتجنّب آهةَ كل المحزونين
وصرخةَ كل المسحوقين
وثورةَ آلافِ الأموات.
لكنّي خُنْتُ قوانينَ الأُنثى، واخترتُ مواجهةَ الكلمات. (أُنثى 2000، في البدء كانت الأُنثى، صص 15 ـ 23).

مُحيي الدين صُبحي (1935 ـ دمشق) عَينا الثقافة والسياسة في مرآة النقد

I ـ مناضل الكلمة

■ هو دمشقي، عربي سوري، ناقد ومترجم في مجالي الأدب والنقد الأدبي. مبدع/ مجدّد في الكتابة العربية الملتزمة وفي موضوعاتها العصرية. محيي الدين صبحي يعيش بعينيْ الثقافة والسياسة في مرآة الوجود العربي الذي أحبّه كما هو، ودافع عن عوامل تطوّره وتقدّمه، دون التفريط بجذوره، وبلغته وأرضه وحضارته. من القلائل الذين حافظوا خلال النصف الأخير من القرن العشرين على توازنهم واتزانهم، حين بدّل الكثيرون جلودهم، وعيونهم وزغلوا حبرهم ولغموا أقلامهم، حين اندلعت في مصر، مثلاً، **معركة العروبة**، بعد انفراد مصر بالاعتراف «السلمي» بدولة إسرائيل، وادعى فريق هناك أنَّ مصر تلتزم العروبة ثقافياً، وهي أي «مصر» حرّة في التصرُّف سياسياً؛ انبرى الناقد صبحي، من على منبر مجلة «الفكر العربي» التي كنتُ ارئس تحريرها وكان محرّرها الأول، منافحاً عن تلازم السياسة والثقافة في عروبة مصر، وفي عروبة كل قطرْ عربي. فأعلن لإرضاء ضميره اولاً، ولمخاطبة الجمهور القومي، أنَّ **العروبة سياسة وثقافة معاً**، ويخطىء مَن يزعم أنَّها هذا أو ذاك على انفراد.

مناضل الكلمة، مناضل بالكلمة الواضحة، الملتزمة، الهادفة إلى تطوير قضايا التوحّد والتحرُّر والتقدُّم عند العرب المعاصرين. عاش بين دمشق وبيروت

وباريس وطرابلس الغرب والقاهرة، وعمل في الصحافة الأدبية ونشر الكتب الموضوعة والمعرَّبة. عاش من القلم الثقافي ولم يسخّره لأي قلم «سياسي» آخر، سوى **قلم العروبة**.

قدَّم للنقد الأدبي منهجيّات جديدة في متابعة الكاتب ومضمونه، وتناول شعراء كباراً من سورية (نزار قباني) وفلسطين (معين بسيسو) ومن العراق (عبد الوهاب البياتي)، كما تناول قصّاصين وروائيين وباحثين؛ وكتب قصائد رؤيوية (دمشق، 1987 وتونس 1989). حاور البيّاتي في مقابسة نقدية ذاتية جديدة، وترجم عدة كتب، أهمّها:

1. **النقد الأدبي**، تاريخ موجز في 4 أجزاء، تأليف كلينيث بوكس وأوستن وارين؛ صدر في دمشق ما بين 1973 و1978.
2. **نظرية الأدب**، لرينيه ويليك وأوستن وارين، بيروت 1980.
3. **تشريح النقد**، لنورتروب فراي، الدار العربية للكتاب/ طرابلس ـ تونس، 1992.

II ـ أبرز أعماله:

للكاتب مقالات كثيرة منشورة في المجلات والصحف العربية (دراسات عربية، الوحدة، الفكر العربي، جريدة السفير، الخ.). هنا نقتصر على نماذج من أعماله المنشورة في كتب.

أ) الكون الشعري عند نزار قباني[1]، صدر في طبعتين، الأولى في بيروت (دار الطليعة، 1978) والثانية في تونس (الدار العربية للكتاب، 1980). وفي الثمانينات أجرى مقابلة نقدية مطوّلة مع الشاعر نزار قباني، نشرها في مجلة «الفكر العربي» (النقد والنقد الأدبي). وعنده أنَّ الشاعر قبّاني واحد من أعمدة الشعر العربي منذ كان لدى العرب شعر وشعراء.

ب) **أبطال في الصيرورة** (دراسات في الرواية العربية والمعرَّبة)، صدر سنة 1980 عن دار الطليعة في بيروت. وفيه يتناول النجوم الأدبية الطالعة والساطعة، بدءاً من **الطيّب صالح*** (في موسم الهجرة إلى الشمال، وموقع الكتاب بين عطيل

(1) صدرت طبعة جديدة دار الخيال/ بيروت 1999)ز بعنوان: **الكيان الشعري** عند نزار قبّاني.

وميرسو، وكذلك أقاصيصه وبيئتها). مروراً **بغادة السمان*** التي يقع كتابها «كوابيس بيروت» في موقع «بين تجاوز الواقع والأدب» كما يرى الكاتب نفسه، وصولاً إلى الكاتب الليبي (**أحمد الفقيه** في مجموعته القصصية الرابعة، «اختفت النجوم»، الذي يبدو أنَّه اختفى بعدها عن مسرح الكتابة). منتقلاً إلى **لورنس دريل** في «رباعية الاسكندرية» و«روح المكان»؛ عائداً إلى القصّاص السوري، **ياسين رفاعية*** في رواية «الممرّ» الصادرة في دمشق سنة 1978 (عن اتحاد الكتّاب العرب)، وعادل أبو شنب في «وردة الصّباح» ممارساً النقد المباشر والمعاصر، فيما يقف سواه من النقّاد الباردين (الآكاديميين) عند تخوم الكلمات العربية القديمة، شبه الميّتة في نماذج الكتابة القروسطية. ويختم صبحي كتابه بنقد رواية **رشاد أبو شاور** العربي الفلسطيني، «**العشّاق**» (دار العودة، بيروت، 1979). ملاحظاً (ص 168): «المفارقة المؤسفة في أدبنا النضالي الحديث أنَّ أدعياء النضال المستريحين في بيوتهم او وراء مكاتبهم قد حبّروا في السنوات العشر الفائتة آلاف الصفحات من تجارب نضالية وهمية، تزيّدوا فيها ما شاءت لهم المبالغة والإحالة. أمَّا الذين يمارسون النضال ممارسة يوميّة فيتنافسون الأمر او يقاربونه بحذر شديد، لأنَّهم يعلمون علم اليقين ان القضية المُعاشة تلازم المرء في حياته مهما فعل [...]. فالفارق بين التركيب الذهني لموقفٍ نضاليّ وبين موقف نضاليّ مُعَاش، هو أنَّ الأول يحصر قضيّة الشخصيّات الروائيّة في حادثة من الحوادث، أمَّا الثاني فيجعل القضيّة نتيجة لكل الحوادث اليومية التي لا علاقة لها مباشرة بالقضية. بهذه الطريقة **تكون الرواية هي الحياة مفضية إلى قضيّة**، أمَّا في الطريقة الذهنية فتكون الرواية هي القضية مضافة إلى الحياة [...]. وبالإختصار فإنَّ **الرواية الأصيلة** تجعل أبطالها يعيشون من أجل قضيتهم، أمَّا **الرواية المزيفة** فتعرض لنا فقط موتهم في سبيل قضيّة المؤلف».

وكان محيي الدين صبحي قد استهل بكلمة الكتاب، موضحاً «أبطال الصيرورة» بأنَّهم هم أصلح تعبير عن الشخصية العربية الراهنة كما صوّرتها مخيّلة الروائيين العرب: «فهذه الشخصيات جميعها غير مكتملة الملامح إلى حدٍ بعيد. إنَّها في صميمها تعيش وضعاً انتقالياً بين ذاتها وذاتها، وبين وضعها ووضع آخر تتطلع إليه، وبين مجتمعها كما هو، والمجتمع الذي تصبو إليه، وهي تعي هذا الانتقال وتتقصّده وتكافح من أجله». (**أبطال في الصيرورة**، ص 5).

ج) **الرؤيا في شعر عبد الوهاب البيّاتي**، صدر في طبعتين، أولاهما في دمشق سنة 1986 (اتحاد الكتّاب العرب) وثانيتهما في بغداد (1988).

د) **قصائد رؤيوية**، صدر في طبعتين، إحداهما في دمشق (1987) وثانيتهما في تونس (1989).

هـ) **شعر الحقيقة** (دراسات في نتاج معين بسيسو).

و) **البحث عن ينابيع الشعر والرؤيا**، حوار ذاتي عبر الآخر (عبد الوهاب البيّاتي ومحيي الدين صبحي)، صدر عن دار الطليعة (بيروت 1990)، وفيه يكشف البيّاتي كون الشاعر لا يتحدّث عن شعره بل عن «شعر الآخر» ويصف الناقد صبحي بيت البيّاتي في مدريد: «دخلتُ إلى بيت الشاعر الصديق عبد الوهاب البيّاتي في مدريد، بهو واسع ممتلىء بأثاثٍ متواضع ترتاح إليه العين. تزيّن الجدران مكتبة صغيرة، وصُوَرُ البيّاتي مع الشعراء الذين يحبّهم ويخاطبهم في قصائده: ناظم حكمت، رفائيل البرتي، بابلو نيرودا، الخ. [...]. وبالفعل فقد سهرنا تلك الليلة في البيت ودار الحديث بيننا كمثقّفين عربيّين حول أوضاع الوطن العربي المتردّية باطراد، وانعكاس ذلك على الروح والمخيلة والفكر العربي، وأثر كل ذلك على تصوّر العرب لمستقبلهم وهويتهم القوميّين، وما يعقبه من ارتداد على طريقة النظر إلى الماضي العربي والتاريخ والدين والمجتمع، فقد سقطت **الثورة العربية** حين أخفقت الأحزاب القومية في التحوّل إلى أحزاب وحدوية لإنشاء دولة العرب القومية الموحّدة المصنّعة. وأسفر **العقل السياسي العربي** عن قصور فاضح في اكتشاف القواسم المشتركة بين الحركات السياسية العربية وتطوير مناهج العمل السياسي الوحدوي بحيث يصل إلى تغيير تدريجي في البنى التحتية للدولة القطرية فيفتحها على المشروع القومي [...]. إنّ **الأثرة القطرية والطائفية جعلت من الأُمّة العربية «الرجل المريض» في نهاية القرن العشرين...» (البحث عن ينابيع**، صص 5 ـ 6)، ويضيف (م.ن. ص 11): «لا تستغرب هذا السقوط في الشعر العربي خلال السبعينات والثمانينات. فأنظمة ما بعد هزيمة حزيران 1967، شجّعت قيام نوع من **الشعر المخصي** كبديل عن **الشعر الثوري** الحقيقي، فغرق هذا الشعر في العموميات ولم تعد فيه قضايا موضوعية حقيقية تتناول المشكلات الإنسانية والقومية [...]. أمعن النظر وراء ظاهرة **سقوط الشعر** تكتشف **سقوط الثورة**». ويجيب البيّاتي: «الثورة شعر، والشاعر إرهابي ضد اللامعنى واللامعقول. الشاعر إرهابي ضاق به التعبير، يسكن عقلَ الثورة، مسكوناً بقوى التغيير وبآلات التدمير. الشاعر إرهابي ضد الإرهاب، يخرج من معطف ثوار التاريخ ويُخْرِجُ من معطفه الثّوار». (م.ن. ص 44).

ز) **الأُمّة المشلولة**، تشريح الانحطاط العربي، هو آخر أعماله المنشورة سنة

1997 (دار رياض الريس/ بيروت) حين كان يعمل في جريدة السفير (فكان إهداء الكتاب إلى الأستاذ **طلال سلمان***، الكاتب والمفكّر القومي)، يقع الكتاب في مقدمة وثلاثة أقسام: تاريخي فقدان إرادة المصير؛ الأساس التاريخي السياسي للشخصيّة العربية العثمانية؛ أزمة المشروع العربي في مواجهة المشروع الإسرائيلي. أمَّا الكتاب فهو ليس في الأدب ولا في النقد الأدبي تحديداً. إنَّه «خلاصة ممارسة هي مزيج من النظر والعمل في الحقل الثقافي العربي والعمل القومي العربي [...]. خلاصة تأمل في الصيرورة التاريخية والمصير العربي، وقد وصلت الأمور إلى دَرَكٍ هاوٍ وحضيضٍ سحيق. **وأكثر ما يغيظ أنَّ الأنظمة منتصرة، والتجارة مزدهرة، والأُمّة منكسرة**. وليس في الموقف تناقض، لأنَّ هذه الأنظمة حين تخففت من المسؤولية القومية والمسؤولية الشعبية، عاشت ناعمة البال، صالحة الحال وسط طغمة الموالين والجلاّدين، لقد غاب الإحساس بالرسالة عن النُّخَب العربية الحاكمة والمعارضة، **فانقلب العمل السياسي إلى صراع قوّة عارية بلا ثقافة ولا أهداف فكرية**». (**الأُمّة المشلولة**، ص 11).



إنَّه أبرز أعماله، وفيه يحاكم نفسه وتاريخه العربي المعاصر، الذي حمل «الأمراض التاريخية المزمنة» وجعلها تتحكّم في حياة العرب وتمنعهم من تحقيق الوحدة والتقدّم والتحرر: «كل ذلك لأنَّ الإرادة العربية مشلولة، **فوعي التخلّف** يعجز عن البناء وإن كان يجيد الهدم، ولهذا ظلّت بنية السلطة العربية ثابتة لم تتغيّرْ كثيراً منذ أيام الفراعنة» (م.ن. ص 17). فيأتي هذا الكتاب نقطة في نهاية نفقٍ، وضوء في فضاءٍ قادم. فهل بلّغ الناقد رسالته؟

محمّد باقر الصدر (1935 ـ 1980)
من أصول النقد إلى تأصيل الأصول

التعاقب الديني ـ السياسي:

■ من بلدة **معركة في** قضاء صور (لبنان الجنوبي) إلى **الكاظميّة في** العراق، يتواصل القدسي والسياسيّ، كأنّهما من جِبِلةٍ مشتركة، أصلها حلم الدولة النبوية/ الإماميّة، المتكرّر مطلع كل قرن.

سنة 1935م، وُلِدَ السيد محمد باقر الصدر في بيتٍ ديني ـ سياسي، قوامه التقوى والعمل بها، على خُطى السابقين من الأئمة والمجتهدين المجاهدين بالمدادِ وبالدّماء. أخوه الأكبر، السيد اسماعيل، وأخته فاطمة (بنت الهدى، شريكتُه في مسار فكره وفي استشهاده). هو زوج أخت السيد موسى الصدر.

سنة 1959 بلغ درجة الأساتذة الكبار في حوزة النَّجف الأشرف، الجامعة العلمية الإسلامية الشيعية، الشهيرة، قبل قُم في إيران (حيث ترقد السيدة فاطمة، أخت الإمام علي الرضا). كان ذلك في عهد المرجع الإسلامي الشيعي الأعلى، المجتهد الأكبر، أبي القاسم الخوئي.

أدخل التجديد التربوي والتعليمي على مناهج الحوزة النجفية، وسواها من الحوزات الشيعيّة، فأضاف إلى برامجها التقليدية المعتمدة، «علوماً تنسجمُ مع الفكر المعاصر وتحول طالب العلم قادراً على هضم كل التيّارات المعاصرة كي يتبيّن مواقع الخلل والفساد فيها، فيهدمها ليبني على أنقاضها فكرَ الإسلام الصحيح» (را: أطروحة الدكتور **حسين سعد**، م.س. ص 405). وفي النجف الأشرف، أنشأ السيد محمد باقر الصدر «مدرسة العلوم الإسلامية»

في حياة هذه العائلات الإمامية، يتعاقب الديني والسياسي، مثل الليل والنهار، فيتواصلان تارة عند نقاط، ويتفاصلان في نقاطٍ أخرى لأمد. إنَّهما سلطتان مترابطتان، يضفي الديني منها القداسة على السياسة، فيبدو **رجل الدين السياسي كأنَّه شخص مقدّس ديناً وسياسةً في آن**، وما يحقّ له في هذا المجال لا يحقُّ لسواه، ممن تصدرُ سلطته عن مبدأ القوّة وحدَه، أو عن مبدأ الدولة الحديثة، الديمقراطية او الاستبدادية. الأمر الذي جعل محمد باقر الصَّدر، ما بين الخمسينات والستينات، ينحو منحىً ثورياً في سلوكه الفكري ـ السياسي والعملي. فكلَّف نفسَه مهمة التصدِّي الفكري لما يسميه «الاجتياح الشيوعي» للعراق في مرحلته الملكيّة؛ ثم انضمَّ، بطرق مختلفة، إلى حركات المعارضة الدينية والسياسية للجماعات السياسية المتوالية على الحكم في العراق ما بين 1958 و1980، من عبد السلام عارف إلى صدّام حسين.

□ المقدّس يحاكم المُدنّس:

سوسيولوجياً، نرى ان السلطة الوراثية، أو الاستبدادية، بوجهيها السياسي أو الديني، تضفي على أصحابها ما يلزمهم من صفات «القدسيّة». ولكنْ، عملياً، كل فريق منهما يناقض الآخر، ويسلبه أعزّ ما عنده في تبرير نفسه، **القداسة، أو عبادة الشّخص**. هنا، المقدَّس يحاكم المدنّس، وهنا السيد محمد باقر الصدر، المرجع الفكري يقدّم نفسه مرجعاً سياسياً لجمهور، ظنّه أقربَ إليه من السلطة. في تجربة النجف الأشرف، مرَّ السيد محسن الأمين، والسيّد روح الله الخميني، وموسى الصدر، ومحمد مهدي شمس الدين، ومحمد حسين فضل الله*، فكان معظم هؤلاء يصدر من الديني إلى السياسي، يصدر بسلطة مقدّسة ليحاسب، بالنقد والاعتراض، السلطة الوضعية التي يعاملها على انها «مدنّسة»، غير إسلامية «حقاً»، وأنَّها قابلة للتغيير «ثورياً» بدون إراقة دماء. **العتاد الجديد** هنا: **فكر «ثوري»** إسلامي، وتنظيم مثل «**حزب الدعوة**»، وتحريك الجماهير لإسقاط الحاكم الخ. إلاَّ أنَّ الحاكم الذي «قدَّسَ نفسه» بالسلطة، ردَّ على هذه التحرّكات في العراق بما لا يقل عُنُفاً عن ردود السلطات الأخرى في مواقع مماثلة عربياً.

ما بين 1959 و1961، قدَّم السيد م.ب. الصدر سلاحَه الأيديولوجي الأوحد: الكتابة النقدية، المتماثلة في كتابين شهيرين «**فلسفتنا**» و«**إقتصادنا**». كلاهما ينفي بسياسةٍ دينية، عن الإسلام، كل ما لا يتوافق معه في **الفلسفة والاقتصاد**، لاسيما ما كان منهما مادياً، جدلياً، تاريخياً، او متّصلاً بالمأثور

الماركسي. وفي الحالين، لا يخفي محمّد باقر الصدر ميله «الإسلامي» إلى رأسمالية، تبدو بديلاً للإشتراكية أو للشيوعية، في نظره، فيما هو يظنُّ أنّه يقدّم، في المشهد السياسي، عَرْضاً جديداً لفكر فلسفي ـ اقتصادي «إسلامي». هذه المخاتلة او الخدعة التي روَّجها الاستشراق الاستعماري بين الإسلاميين، يندر ان ينجو من حبالها أيّ من أصوليي الحراك الإسلامي العربي المعاصر. فهم رأوا المعركة بعين الرأسمالية العالمية، آنذاك، فمضوا بعيداً في نقد الفلسفة الإقتصادية، الديمقراطية والاشتراكية، لا كضرورة انسانية، بل بتصوّرها الخاطىء وكأنّها «عداوة» عقائدية: الإلحاد مقابل الإيمان، فيما المطروح هو وضع اقتصادي، دنيوي محض! المطلوب، دينياً، كان وقف «المدّ الأحمر»... وهذا ليس وَقْفاً على الإسلاميين وحدَهم، بل هو في أساسه مطلب رأسمالي أوروبي ـ أميركي، تقف وراءه العولمة البروتستانتية اليهودية. أمَّا كيف حصل التحالف بين النقيضين، فهذا ما لم يفسّره كتّابُ المرحلة ما بين الحرب العالمية الثانية وحرب الخليج، بل جاء مع مفهوم هذا الغرب نفسه لتصنيف «الإسلام نفسه» في صنف أعدائه الأربعة ـ إلى جانب الإرهاب والسيدا والمجاعة أو الفقر.

قائد الحزب:

سنة 1957، وربما سنة 1959، أنشأ الصدر حزباً لمواجهة ذلك الخطر الأحمر، في العراق؛ عنوانه **«حزب الدّعوة»**، وفروعه في باكستان وأفغانستان (لماذا غاب عن ايران، وما علاقة ذلك باختلاف الرجلين الإمامين، الخميني والصدر؟) ولبنان وبعض بلدان الخليج العربي. إلى هذا يشير اسحق نقَّاش في كتابه (**«شيعة العراق»** ـ دار المدى، دمشق 1996، ص 242) قائلاً: «وكانت للصدر هالة من الكاريزما ـ القيادة الباهرة ـ الساحرة؛ وكان أبرز شخصيّة مثقّفة بين العلماء الشيعة الجذريين في عراق ما بعد الحكم الملكي؛ ويُقال إنَّه أصبح في وقت من الأوقات، إبّان الستينات، **قائد حزب الدعوة، ثم فقيه الحزب**».

إليه يُعزى وضع دستور الجمهورية في ايران، وتأسيس **حزب الدعوة** فرع لبنان، مع السيد محمد حسين فضل الله (الذي كان يوصف بالأب الروحي لحزب الله)؛ وكان في كل حال على علاقة مميّزة مع السيد موسى الصدر، في مشروعه السياسي الجماهيري، المستمر عبر حركة «أمل» حتى اليوم. إنه الطموح إلى «حزب شيعي أُممي»، الذي غذَّى خيال البعض من مثقفي الفكر الشيعي العربي المعاصر؛ فالتقى خيالهم بخيال آخرين خارج الوطن العربي.

في العام 1968، بدأ تنازع جديد على السلطة في العراق بين حزبين، حزب البعث الصاعد إلى السلطة بانقلاب، وحزب الدعوة الباحث عن روافع لسلطة الفقيه داخل المجتمع العراقي وتكتلاته الدينية ـ السياسية، القابلة للتوظيف في مشروع تغالبي كبير، ما زالت آفاقه مفتوحة حتى اليوم. فكانت تجربة محمد باقر الصدر مع السجون أشبه بتجربة زميله المصري **سيّد قطب***. «. . . لاحقه النظام الحاكم في العراق. فمُنِع من إقامة الصلاة في فترات متلاحقة، ومُنِع من التدريس، واعتقل عدّة مرّات، ثم وضع في الإقامة الجبرية في منزله بالنجف الأشرف، وحيل بينه، وبين النّاس تماماً منذ ثمانية أشهر» (نعي محمد مهدي شمس الدين للصدر؛ جريدة السفير، 24 نيسان 1980).

لا وهم ان انتصار «الثورة الإسلامية» في إيران سنة 1979، زاد من حماس الصدر وحزبه، وزاد من حدّة التنازع بينه وبين الحكم، خصوصاً أنّه كان معارضاً قوياً للحرب العراقية ـ الإيرانية. اعتقلته السلطات العراقية، هو واخته فاطمة (المشهورة باسم **بنت الهدى**). وفي 17/ 4/ 1980، كشفت «**حركة التحرير الإسلامي**» النقاب عن تنفيذ حكم الإعدام بالصدر وشقيقته.

أصول النقد وتأصيل الأصول:

في عُمْرٍ بلغ 45 سنة، وضع محمد باقر الصّدْر في أصول النقد، وفي تأصيل الأصول الفكرية، ما يكفي لإثارة حركة جديدة داخل المكتبة الثقافية الإسلامية؛ فهو بطل الفكر الإشكالي، بقَدْرِ ما هو فيلسوف الوعي الإمامي، الباحث عن دور في حزب الفقيه ـ كما بحث عن دور مماثل، الإمام الخميني في الجمهورية و«ولاية الفقيه». ومثل كل فقيه مؤسس، يتوارى مصبوراً أو مقتولاً في عالمنا الوراثي هذا؛ ولا يلبث حزبُ الفقيه نفسه أن يغدو حلماً مختلفاً، لآخرين يغيِّر العَصْرُ من رؤاهم ومن ثباتهم وصبرهم على المواقف نفسها. ومما لا شكَّ فيه أنَّ كتابيه «**فلسفتنا**» و«**اقتصادنا**» هما الأبرز بين أعماله التي جرت طباعتها مراراً وتكراراً، على النحو التالي:

1. **اقتصادنا**، دار التعارف، بيروت، ط 16، سنة 1982.
2. **فلسفتنا**، دار التعارف.
3. **الإسلام يقودُ الحياة**، دار التعارف.
4. **الأُسس المنطقيّة للاستقراء**، دار التعارف، بيروت 1990.
5. **دروس في علم الأصول**، مع ملاحق توضيحية، دار التعارف، 1989.

6. **دروس في علم الأصول**، مع المعالم الجديدة، دار التعارف، بيروت، 1989.

7. **الفتاوى الواضحة**، دار التعارف، طبعة 8، بيروت، 1983.

8. **المدرسة القرءآنية**، دار التعارف.

9. **موجز في أصول الدين**، دار الزهراء، بيروت، ط 3، سنة 1987.

10. **نشأة الشّيعة والتشيّع**، دار الغدير، بيروت، 1995.

11. **الأسس المنطقية للاستقراء.**

12. **غاية الفكر في أصول الفقه.**

13. **البنك اللاربوي في الإسلام.**



□ العراء الرُّوحي:

فهل انتهى الصراع على المرجعيّات والسلطات في هذي البلاد؟

المقدّس في إيران هزم المدنَّس؛ والحاكمُ أعدم «المحكوم»، فيما شدُّ الحبال في أقطار أخرى يتواصل ويتراخى، بعد اشتداد. وتبقى الأفكارُ التي شغلت العقول في القرن العشرين، عبرةً لأبناء القرن المقبل، الذين سيواجهون مشاكل مختلفة، قد يكون أولها البحث عن **أخلاقية تربوية** جديدة تماماً، لعالم أهمل أخلاقياته وفلسفاته، وراح يتوغّل في عرائه الروحي إلى حد جعل الجسد الإنساني صحراوياً في صحراء المنفى.

ففي هذا القرن العشريني، تقدّم من الموت لأجل الأفكار السياسية والفلسفية والدينية، عدد كبير من المغامرين، ونال لبنان نصيبٌ كبير من ذلك، قبل الحرب، وفي خلالها، وقد لا يعود يتقدّم أحدٌ من حبال مشنقة أو من فوَّهة كاتم صوت، لأجل أفكاره وكتبه، بعدما حلَّ في الفضاء العالمي «الحَظْرُ الجوي»، محل الوحي والوعي. ولكنْ، سيجدُ العربُ أنفسهم أمام تراثٍ معرفي كبير، إخترقَ ذاكرة روحهم، وخفّف من عرائها، وأخَّرَ تصحير أجسادهم وأحلامهم، بانتظار أمطار جديدة.

جميل صليبا (1902 ـ 1976)
يقظة في الفلسفة العربية

□ اللبناني ـ السُّوري:

■ وُلِدَ جميل صليبا في بلدة القرعون (البقاع الغربي ـ في لبنان حالياً) سنة 1902 يوم كانت البلاد العربية ولايات، فهذه ولاية بيروت وتلك ولاية دمشق، اسمان لبلد واحد، ولشعب متّحد في همومه وقضاياه وحضارته. سنة 1908، انتقل مع أُسرته من القرعون إلى دمشق، حيث تلقّى تعليمه الثانوي والجامعي. ومن دمشق ارتحل عالماً إلى باريس حيث أعدَّ في السوربون أطروحة دكتوراه في الفلسفة، موسومة بعنوان: «دراسة في ميتافيزيقا ابن سينا»، سنة 1927، إبّان الانتداب الفرنسي على لبنان وسورية. عاد إلى دمشق حيث عمل في تدريس الفلسفة وفي تحقيق نصوصها، وتعريب بعضها، ووضع معجم عربي لها، في آخر أيامه.

الدكتور جميل صليبا من أعلام الفكر الفلسفي العربي، المؤسسين لليقظة على التفلسف العربي في القرن العشرين. جرى انتخابه عضواً في المجمع العلمي العربي (دمشق)؛ وعُيِّنَ عضواً في الآكاديمية اللبنانية، وتولّى بالوكالة رئاسة الجامعة السورية.

آخر أيّامه قضاها في بيروت (الأشرفية)، وكان لنا حظ بلقائه ومحاورته في بيته، والتعرّف إلى شخصه العلمي، قبل وفاته سنة 1976.

☐ صليبا والتفلسف:

يذهب إلى الفلسفة، بعد نهضة أو يقظة عربية على اللغة، والمأثور. التفلسف العربي منقطع منذ عدّة قرون، ومحرَّم من غير جهة ولغير سبب. الدكتور جميل صليبا، يعود من السوربون مُفلسفاً النظام الفكري العربي، من خلال البعد الميتافيزيقي لابن سينا، الذي عاشت أوروبا ثلاثة قرون على إبداعه العلمي في الطب، وما زالت فلسفته الاشراقية (حيّ بن يقظان) تحظى باهتمام كبير، حيث شغلت الآنسة غواشون كرسي الفلسفة السينوية، وترجمت «حيّ بن يقظان» مع مقدّمات وشروحات، مستفيدة من أطروحة ج. صليبا السوربونية، التي لم تصدر بالعربية.

سعى بمفرده، وأحياناً مع آخرين، إلى إخراج التفلسف العربي إلى دائرة مضيئة (كما عمل مع **كامل عيّاد**، مثلاً، على تحقيق «حي بن يقظان لابن طفيل» سنة 1935). إنّه في صلب النهضة الثقافية العربية الثانية، ما بين الحربين، وفي المقدمة الطبيعية لجيل الاستقلال، تحرير الأرض والإنسان. هو، من زاويته، ذهب إلى تحرير الإنسان بالتفلسف، بالدرس الفلسفي؛ فراح يؤسس لتجديد مصادر الوعي الفلسفي العربي.

■ سنة 1939، انتقل الدكتور جميل صليبا من فلسفة ابن سينا وابن طفيل، إلى فلسفة الضدّ، التي أنشأها أبو حامد الغزالي باسم النقل او السلطة، ضد العقل الآخر، المنفتح. فحقّق «المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزَّة والجلال»، مقدّماً وشارحاً وناقداً؛ مسلّطاً أضواء من العصر الحديث على تناقضات الفكر الفلسفي العربي الوسيط. (أنظر: المنقذ من الضلال والمفصح بالأحوال، تحقيق سميح دغيم، دار الفكر اللبناني، بيروت، 1993).

■ سنة 1948، حقّق «الرسالة الجامعة» لإخوان الصَّفا، وهم الطرف الآخر، النقيض للغزالي ولكل فقهاء التفلسف السلطاني - إذ إنّهم رأوا في فلسفتهم مصدراً آخر، لسلطة مختلفة او مخالفة.

■ عن الفرنسية، نقل الى العربية، سنة 1953، كتاب ديكارت «Discours de la Méthode» فاختار له عنواناً يتماشى مع التعبير الفلسفي الوسيط؛ «**مقالة الطريقة**»، فيما نجد في ترجماتٍ أخرى: «حديث المنهج» أو «خطاب المنهج».

☐ المعجم الفلسفي:

في جزئين، وضع جميل صليبا معجماً لمفاهيم الفلسفة العربية والعالمية،

على ترتيب عربي، مع مرادفات فرنسية، انكليزية، لاتينية. كان ذلك سنة 1973، بجهد فردي كبير. فللمرّة الأولى يجري التصدي العلمي لوضع معجم فلسفي متخصّص بالمصطلحات؛ مستفيداً من سابقيه في مجالات اللغة والكلام والمنطق والفلسفة، وبنحو خاص من تجربة اندريه لالاند (A. Lalande) في معجمه غير المسبوق: المصطلح التقني والنقدي للفلسفة، الذي صدر في طبعته الأولى في الثلاثينات، أيام كان ج. صليبا وجيله في مستهل مغامرتهم الفلسفية. ولا وهم أنّ الدكتور صليبا الذي اختبر عن كثب منهجيات التفلسف الغربي عموماً، والفرنسي خصوصاً، لم يرَ آنذاك جدوى من تعريب معجم لالاند (الذي عرَّبناه في التسعينات، على ثلاثة أجزاء، بعنوان: موسوعة لالاند الفلسفية، دار عويدات/ بيروت، ووضعنا له مسارد فرنسي ـ عربي ـ انكليزي. / انكليزي/ فرنسي/ عربي)، فأخذ عنه ما وجده مناسباً لتكوين معجم فلسفي عربي حديث، تتواصل منه المصطلحات العربية والأجنبية العالمية (خاصة وان معجم لالاند، الأصل، وفي آخر طبعاته العشرين، انطوى على اضافات مهمة، وانتقادات، وبُني على المفردة الفرنسية أولاً، يقابلها المفردة اليونانية (إذا وُجدت) فاللاتينية، فالإنكليزية، فالألمانية، فالإيطالية أي على ستة حروف، وفي تعريبنا صار مبنياً على سبعة حروف. لكنْ هذا الإسهاب في الكلام على لالاند، ما جدواه؟

جدواه لفت الاهتمام إلى تجربة المرحوم جميل صليبا في معجمه الفلسفي العربي، المبني على أربعة حروف ـ كما يقال ـ العربي ـ الفرنسي ـ الانكليزي ـ اللاتيني... أي ثلاثة لغات حية، ولغة ميتة واحدة... طبعاً مع مصطلحات يونانية والمانية، عند الاقتضاء.

من هذه الزاوية، يعد «المعجم الفلسفي» الصادر في بيروت سنة 1973 عن دار الكتاب اللبناني هو المدخل إلى المعجمية الفلسفية العربية الحديثة (في مقابل المعجم الفلسفي لمراد وشلالا وكرم، أو معجم الفلسفة الصادر عن جامعة الدول العربية). بعد معجم صليبا، سيصدر المعجم الفلسفي لعبد الرحمن بدوي*، والموسوعة الفلسفية العربية (معهد الانماء العربي) لمئات الباحثين؛ وهكذا كانت بداية مهمّة في تأسيس المعجمية الفلسفية العربية. بداية ناضجة، سنة 1973، أي قبل وفاة المؤلف بثلاثة أعوام، والذي لم تتح له الفرصة للنظر في طبعات معجمه اللاحقة. هذا المعجم الذي راحت تُطوى أوراقه كأنّه لم يكن، رغم حداثة نشأته، وقوّة مصادره، ودقة مصطلحاته.

إنّه معجم مركّب، جامع بين مفاهيم الفلسفة وبعض الفلاسفة، فيما ظهرت

معاجم لاحقة، متخصّصة أكثر: بعضها مهتمّ بالأفكار والتيارات الفلسفية (كالموسوعة الفلسفية العربية، التي لم تكتمل لتاريخه)، وبعضها مهتم بالفلاسفة والمناطقة والمتكلمين، كما هو الحال في «معجم الفلاسفة» (دار الطليعة، بيروت، ط 2، 1998) لجورج طرابيشي*، أمّا في الخط التأليفي نفسه، فلا نجد نموذجاً أشبه بالمعجم الفلسفي لصليبا، سوى نموذج عبد الرحمن بدوي، ولكنه امتاز أولاً بالكتابة المطوّلة عن نفسه، وهذا ما لم يفعله صليبا. كما امتاز بروايات مفصّلة ومطوّلة عن الأعلام، كما عن الأفكار والمذاهب، والمدارس الفلسفية.

طبعاً صدر «المعجم الفلسفي» سنة 1973، في بيروت؛ ولكن صانعه أو مؤلّفه (Démuirge) كما يقول الفلاسفة القدامى، قد بدأ بإعداده، قبل عدة عقود، لجمهور فلسفي؛ كان يسهم في تكوينه مع آخرين. هذا ما يفسّر جزئياً صدور المعجم الفلسفي هذا، متأخراً، ويجعلنا نعزو تأخره إلى حاجة المؤلف للنضج، وإلى جمهور ناضج، يفتح المعجم، بعد فك حروف المعرفة!

كثيرون هم الذين استفادوا من تجربة الدكتور جميل صليبا في معجمه الغني بالموارد الفلسفية الدقيقة، وقليلون جداً هم الذين أشاروا إليه، كأنّ معجمه لم يكن.

كان صانعاً متواضعاً، يعتقد ان الصانع الفكري هو العامل في سبيل جمهور متخصص، فيما الصانع الأرفع او المدبّر العقلي يعمل في سبيل الجميع بدون تمييز. وعنده أن الكوّان هو صانع الكون بقوة الكلمة «كن» فـ «يكون»!

□ تاريخ الفلسفة العربية (1974):

مع تدريس الفلسفة العربية والعالمية، في المدارس والجامعات، ظهرت الحاجة إلى وضع الكتب الفلسفية بالعربية، عن العرب وسواهم. فبينما كان يكتفي الأستاذ الجامعي بالمحاضرات الفلسفية يلقيها على طلاّبه، فيجري استنساخها او طبعها بنسخ محدودة، او يجري طبعها في كتب لاحقاً، حسب متطلبات السوق الثقافية؛ لم يكن في مستطاع معظم مدرّسي الفلسفة (وهي مادة في الصفوف الثانوية)، خصوصاً الفلسفة العربية أن يدرّسوا المادة استناداً إلى معلوماتهم وبعض مراجعهم الجامعية، غير المتناسبة مع حاجات الطالب الثانوي. أضف إلى ذلك ان تدريس الفلسفة العربية هو من الأرصدة التعليمية الحديثة، اذ كانت الفلسفة مشطوبة لعدّة قرون، وكان لا يزال «التزندق» يُضفى على «أهل التمنطق». ناهيك بأن توصيف الفلسفة كان لا يزال، في المشرق العربي - موضع تجاذب؛

■ فمنهم مَن وصفها ـ أو وصف الفكر عندنا ـ بأنَّها عربية، إسوة بالفلسفات الأخرى، الفرنسية، الإنكليزية... وهنا تندرج محاولة الدكتور جميل صليبا وأقرانه.

■ ومنهم مَن انطبع بالطابع الديني، فرغب في توصيفها دينياً، كما جرى الحال مع السياسة، وذلك على الرغم من العداوة المزمنة بين العقل الديني (الغزالي، ابن خلدون، الفقهاء الخ) والعقل العلمي/ الفلسفي... فما كان من أصحاب التأصيل الديني الذين ينعزلون عن حاضرهم، ويتحاورون مع ذاتهم في ماضيها، إلاَّ أن قلبوا لعبة الفلسفة العقلية العربية، إلى لعبة نقلية (تسلطيّة) مجدّداً، فكانت محاكمات المتفلسفين العرب (قبل صليبا)، أمثال طه حسين وعلي عبد الرازق، وفي أيامه (خالد محمد خالد، صادق جلال العظم)، ومن بعده نصر حامد أبو زيد. إنَّها فلسفة إسلامية. وعند آخرين «فكر إسلامي». وكذلك «فلاسفة الإسلام» إلخ. وهذا التوصيف لم تجرؤ عليه الوثنية عند اليونان ولا المسيحية في أوروبا... حتى إنَّ الفلاسفة اليهود كانوا يمرِّرون فلسفتهم من خلال الفلسفات الأوروبية المتنوّعة، وصولاً إلى عالمية معينة، كالعالمية العربية أيام الفيلسوف العربي اليهودي ابن ميمون.

■ أخيراً، ظهر خط التوليف بين العربي والإسلامي، كما هو عنوان «النزعات المادية في **الفلسفة العربية ـ الإسلامية**» لحسين مروة*.



وحدَه الآكاديمي جميل صليبا وضع سنة 1974 الطبعة الأولى المنقّحة، من «تاريخ الفلسفة العربية» ليتداوله الطلبة والأساتذة معاً، مقروناً بخبرة منهجية وبدقّة معجمية اصطلاحية؛ وجمع بين ثلاثة مكوّنات لهذه الفلسفة: اليونانية ـ العربية ـ الحديثة.

جميل صليبا علامة ساطعة في طريق التهذيب العلمي والعقلاني لجيل فلسفي عربي، طالما أخذ عنه، وتناساه، أو نسيه مبدعاً، ليصطنع لنفسه «صِفْراً فلسفياً»، كان ج. صليبا في الحقيقة قد انطلق منه، ولم يترك كتابة الفلسفة العربية في حالة الترك والهجر، بعد سيّد العقل الفلسفي، ابن رشد.

كمال الصليبي
مؤرّخ الطراز الأوّل

■ كمال بن سليمان الصليبي وُلِد في بحمدون، على خطّ الشام، ودرس فيها، كما درس في جامعة بيروت الأميركية، وفي جامعة لندن حيث أشرف المستشرق الشهير **برنارد لويس**، على أطروحته الموسومة بعنوان «المؤرخين الموارنة وتاريخ لبنان في القرون الوسطى». نال عليها لقب الدكتور، وطبعها بالإنكليزية سنة 1959، معظم أعماله في التأرخَة، وضعها بالإنكليزية، نظراً لتدريسه التاريخ بها؛ فهو الآن رئيس دائرة التاريخ في جامعة بيروت الأميركية.

بدأ رحلته في البحث العلمي التاريخي، كأستاذ أو دكتور، سنة 1961 حين وضع كتابه الأول: **تاريخ لبنان الحديث** (في القرنين التاسع عشر والعشرين، ونشره سنة 1965 بإشراف الأستاذ لويس، رئيس دائرة التاريخ في معهد الدراسات الشرقية والأفريقية في جامعة لندن، وبعد عامين صدرت طبعته الأولى، سنة 1967، بالعربية (دار النهار ـ بيروت) وهو اليوم في طبعته السابعة.

من «**لبنان الحديث**» بدأت مرحلة جديدة في الكتابة العلمية للتاريخ، طبعاً في خطى فيليب حتي* وآخرين! فانهالت التوصيفات على الكاتب وكتابه هذا. فالكاتب «مؤرخ من الطراز الأول» والكتاب «يروي التأريخ بسلاسة كأنَّه قصة، ويجب اعتباره مساهمة كبرى في موضوع الشرق الأوسط». «كتاب مقنِع وواضح»، «كتاب واضح ورائع الأسلوب». لقد عالج الدكتور الصليبي موضوعه بمقدرة مؤرّخ تتلمذ على كبار الباحثين في التاريخ الإسلامي، وذلك في ضوء فهم عميق مسؤول للواقع اللبناني. إنَّه «شهادة على ان اللبنانيين بدأوا يتفهمون واقع تاريخهم» وهو «أول تاريخ محكم منشق للبنان الحديث قد يصبح المرجع الأول في موضوعه».

هكذا كانت النظرة المبكرة إلى الطبيعة الانكليزية، فيما الطبعة العربية، باتت معتمدة كمرجع أساسي في تاريخ لبنان الحديث لدى الجامعيّين.

I ـ تاريخ لبنان الحديث:

سنة 1991، صدرت الطبعة السابعة من هذا الكتاب القيّم الذي يكشف عن مدى إلمام هذا الباحث اللبناني الموضوعي بتاريخ الحساسيات اللبنانية القديمة والحديثة، فهو تأليفياً متمّم لأطروحته التي لم تصدر بالعربية على ما نعلم؛ وهو موضوعياً يتناول انتقال لبنان من الجبل ـ الإمارة إلى الوطن ـ الدولة او الجمهورية في القرن العشرين. وليس قليلاً، أن يأتي عالمٌ من طائفةٍ، ثم يتجاوزها بعقله وعلمه، ليكتبَ تاريخاً مشتركاً يتقبّله جُلُّ المعنيّين والمختصّين.

يلفت الدكتور كمال الصليبي في مقدمته إلى أنَّ عبارة «**لبنان**» **لم تستعمل استعمالاً رسمياً، محدد المضمون إلاّ بعد إنشاء المتصرفية، ويوضح** (م. ن. ص 12) **ان عبارة «جبل لبنان»** كانت تُطلق اصلاً على المناطق التي يسكنها الموارنة في أقصى الشمال (جبّة بشري وبلاد البترون وجبيل). . . وكانت عبارة «جبل لبنان» يقابلها ما سُمِّي بـ «جبل الدروز» أو جبل الشوف وهي المنطقة الواقعة إلى الجنوب من كسروان عبر طريق بيروت ـ دمشق. **فمن أين جاء لبنان الحديث إذاً؟**

بعد سرد تاريخ **جغرافيا الطوائف**، يخلص الصليبي (م. ن. ص 28) إلى القول: «من هذا يتضّح انَّ **الشعب اللبناني** لم يكن في الماضي أمّة واعية لكيانها، موحَّدة في أهدافها، وإنَّما كان **مجموعة من الطوائف** جمع بينها **حلفٌ هو أقرب ما يكون إلى العقد الاجتماعي**». **وتاريخ لبنان منذ القرن الثامن عشر هو، في المقام الأول، تاريخ تطور هذا «العقد الاجتماعي» وأثره في نمو البلاد**».

وفي المصدر نفسه (ص 200) يشير الصليبي إلى لعبة هذا العقد: «فلا عجب والحالة هذه أن يتعاون، أحياناً، دعاة القومية العربية الأوائل، من المسيحيين، مع دعاة الاستقلال اللبناني. إذْ كانت الغاية من الفكرتين واحدة، هي **تعزيز مقام المسيحيين في الولايات السورية**». ويدحض الإدّعاء بأنَّ «القومية العربية، في الأصل، ابتكار لبناني مسيحي محض» منبّهاً إلى مشاركة آخرين، مسلمين، في طليعتهم عبد الرحمن الكواكبي (1825 ـ 1902) في حلب. فغاية القومية العربية آنذاك لم تكن العلمانية، بل الاستقلال او الانفصال عن الدولة العثمانية، وكانت العلمانية مطلباً «مسيحياً»، معناه امكان الاستقلال المسيحي داخل العروبة، وإمكان التساوي المسيحي ـ الإسلامي أمام قانون وضعي جديد: «وفي الوقت نفسه،

توقفت القومية العربية عن الاهتمام الجدي بالمبادىء العلمانية، بعد أن أصبح المسيحيون أقلّية في الحركة [...]. وإذ بدأت النزعة القومية العربية، بقيادة المسلمين، تتخذ شكلها الجديد، كان لا بدَّ أن يتبدّل موقف المسيحيين تجاهها». **تاريخ لبنان الحديث**، ص 202).

هذا البلد المريض بالعنف، على الرغم من تقاليد اللطافة والتلطيف اللفظي، التي ظنَّ ميشال شيحا أنَّ من واجبها ان تحمي لبنان من شرور العنف، لم يجد سبيلاً لبقائه إلاَّ في العنف، عنف الدفاع عن النفس، وعنف مقاومة الأجنبي - الفرنسي، الانكليزي، وأخيراً الإسرائيلي (مقاومة ما بين 1975 و1999).

يقف تاريخ لبنان الحديث في كتاب الصليبي، عند العام 1968، لكنّه يتابعه، مداورةً أو مباشرةً في كتبه الأخرى.

II - التوراة والعرب:

تابع الدكتور كمال الصليبي أبحاثه التاريخية بالانكليزية، فنشر «**منطق تاريخ لبنان**» و«**تاريخ الجزيرة العربية**» و«**بلاد الشام في العصور الإسلامية**». وكانت مفاجأته في كتابه الموسوم: «**التوراة جاءت من جزيرة العرب**»، وأطروحته تقول إنَّ بيئة تاريخ التوراة ليست فلسطين، بل عند البحر الأحمر، ما بين الطائف ومشارف اليمن، فالتوراة هي كتاب بني إسرائيل (لا كتاب هود أو يهود، العرب المعاصرين لمحمد (ﷺ) والقرءآن)، وهؤلاء، بنو إسرائيل، «من شعوب العرب البائدة أي من شعوب الجاهلية الأولى». إنَّه بحث لغوي في جغرافيا التوراة التاريخية... ففي أعماله الأخرى يستند الصليبي إلى وقائع التاريخ لتفسير الأحداث، ونراه هنا يرتكز على معطيات لغوية وفلولوجيّة لتفسير التاريخ بالوقائع اللغوية، وسواءً أصاب غايته أم بقي دونها، فإنَّ المحاولة لاقت اهتماماً كبيراً، نظراً لإمكانات توظيفها السياسي - الحقوقي، كما يوضح المؤرّخ في مقدّمة كتابه (الذي نقله عن الانكليزية **عفيف الرّزاز**، ونشرته مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ط 2 سنة 1986)، والكتاب منشور أصلاً بالألمانية: «... وقد يستنتج القارىء من الكتاب **ان يهود اليوم** لا حقوق تاريخية لهم في أرض فلسطين، والصحيح أنَّ الحقوق التاريخية للشعوب تزول بزوالها. فيهود اليوم ليسوا استمراراً تاريخياً لبني اسرائيل ليكون لهم شيء يسمّى حقوق بني اسرائيل، وذلك سواء أكانت أرض بني اسرائيل اصلاً في فلسطين أم في غير فلسطين [...]. وأساسُ الكتاب هو المقابلة اللغوية بين أسماء الأماكن المضبوطة في التوراة بالحرف العبري، وأسماء أماكن تاريخية او حالية في

جنوب الحجاز وفي بلاد عسير. . .» (**التوراة**، ص 13). المؤسف أن البحث العلمي، لاسيما التاريخي العربي، لم ينجح كثيراً في الفصل المنشود بين العقل العلمي (المعرفة) والعقل الديني (النقل = السلطة)، كما تمنّى ذلك الصليبي في آخر كتابه (م.ن. ص 296): «هذا كله لا يمسُّ إطلاقاً بالتوراة ككتابٍ يقدسه المسيحيون واليهود، لأنَّ الدّين اليهودي والدين المسيحي هما شيء، والتاريخ والجغرافيا هما شيء آخر».

III ـ بيت بمنازل كثيرة:

تحت هذا العنوان، أنشأ د. كمال الصليبي صورة «الكيان اللبناني» الذي لم تحمه تقاليدُه من العنف، فكانت الحروب عليه منذ السبعينات وحتى آخر القرن العشرين. فكيف يصوِّر المؤرخ هذا الواقع العنفي؟ يكتشف الصراع المحلي بين العروبة والخصوصية اللبنانية (الفينيقوية ـ لبنان الملجأ، لبنان الإشعاع)، أو ما درج **أنطون سعادة*** على تسميته بـ **الإنعزالية** (فأخذها عنه كمال جنبلاط* وآخرون في خطبهم السياسية المعاصرة). ويذهب الصليبي إلى أنَّ هذا التصادم «منع التطور الطبيعي للدولة وأبقى شرعيّتها السياسية وإمكانية ديمومتها موضع جدل مستمر». هذا الكتاب موضوع بالإنكليزية، عرَّبه عفيف الرّزاز، وصدر عن دار نوفل (بيروت ـ ط 1 سنة 1990 وط 2 سنة 1991)؛ «منذ العام 1975، برز لبنان في العالم مضرب مثل للفوضى والعنف، وهو البلد الذي يتباهى شعبه بأنَّه أكثر العرب رقياً وتقدماً». الواضح ان مقدمة هذا الكتاب هي تلخيص، مفيد، لتاريخ لبنان الحديث، فما جديده العلمي؟ يقول (م.ن. ص 48): «والخلاصة هي أنَّ الفرنسيين في سورية أوجدوا الدولة في البلاد لكنَّهم أخفقوا في خلق **هوية قومية خاصة تلائمها**. والأمر نفسه ينطبق بطريقةٍ ما على لبنان، حيث كان مفهوم الهوية القومية اللبنانية، خلافاً للنشيد الوطني لا يحمل معنىً إلاَّ لفئةٍ من أهل البلد دون الآخرين. ولم يكن الأمر مختلفاً في البلدان الأخرى التي خلقها البريطانيون في الأراضي العربية الخاضعة لإنتدابهم».

فهل لبنان هذا ممكن، قابل للحياة في دولة مستقلة؟ يرى المؤرّخ ان «التاريخ ليس مجرَّد بحث عن معرفة، فهو كذلك بحث عن الفهم والإدراك، أي عن الحكمة. ولبيت الحكمة منازل كثيرة. وإذا ما تمَّ تنظيف السقائف اللبنانية بالمعاسف، إذ يجب أن يتم ذات يوم تنظيفها مما علق أو تجمع فيها على مرّ الزمن من نسيج العنكبوت، فستكون هنالك طرق لامتناهية يمكن من خلالها إعادة النظر

في تاريخ لبنان بما هو في صالح اللبنانيين وخير للعالم العربي عموماً. ولا يمكن أن تكون للتاريخ أكثر من قيمة أثرية إذا كان مجرّد رؤية لأحداث الماضي. وإذا كان التاريخ كذلك فمن الأفضل التخلّي عنه للمؤرخين. اما إذا كان له معناه وفائدته الاجتماعية، فلا بدَّ من إعطائه كل ما يستحقه من أبعاد له». (**بيت بمنازل كثيرة**، صص، 286 ـ 287). ومن عمّان، صدر له «**البحث عن المسيح**» (دار الشروق، 1999).



لا شكَّ ان المؤرِّخ الدكتور كمال الصليبي أضفى جديداً على علم التورخة اللبنانية، شبه المستحيلة من قبله، بحكم النزوع الطائفي الذي كان يجعل كل مؤرّخ يبحث عن «تاريخه المذهبي» بنفسه ولمذهبيته أو جماعته. ومن العالمية، إلى العربية، تبدو أعمال الصليبي خطوةً حاسمة على طريق الكتابة العلمية للتاريخ في بلاد يلتبس فيها الواقعي بالاعتقادي.

ضاد

ض

عادل ضاهر: استقلاليّة العقل تنافر الديني والسياسي في فلسفة العلمانية

ما وراء التفاهم:

■ بعد لفظة «**زندقة**» بتركيبها الهرطقي، اللفظي والدلالي، التي شغلت العقول الدينية والسياسية في إسلام القرون الوسطى، تأتي لفظة «**علمانية**» كما نقلها تركي ـ عثماني إلى عربيّةٍ اشتقاقية واسعة، لتشغل الفكر الديني ـ السياسي لدى عرب القرن العشرين، وتطاول عبرَهم معظم مفكّري الإسلام أو العالم الإسلامي... حتى باتت كلمة «علمانية» تناهز الفسق أو الكفر، بإزاء الإيمان؛ وصارت تهمةً توازي إلحاداً وتكفيراً، وهي في أساسها نتاج سوء تفاهم اصطلاحي، جرى تركيبه في سياق التنافر بين الديني والسياسي. فقيّض لهذا المصطلح مفكّرون استسهلوا الخوض في غمار التهجّم عليه، دون الوقوف على حقيقته، تماماً كما فعلوا بمفهوم «**المادية**» أو ما عرف قديماً في العلم أو الفلسفة باسم «**المكانية**»، المجال الوحيد لتمكن الانسان من العيش داخل كونٍ وتاريخ. واليوم، بعدما صار للعلمانية أهلها وخصومها (أنور الجندي، محمد مهدي شمس الدين: ضد العلمانية)، ذهبَ نفرٌ فلسفي وأدبي عربي معاصر إلى مصالحة الإسلام والعلمانية (**محمد النويهي**: **نحو ثورة في الفكر الديني**)، وإلى اعتبار الإسلام ديناً علمانياً في تموضعه التاريخي وان سياسة الدولة بحسب شريعة هذا الإسلام، هي

سياسة دنيوية، إذْ المقصود بالعلمانية عند هؤلاء هو أنَّها **التعامل مع العالم بعلم، وبوصف العالم المكان الوحيد لحدوث العلم البشري**. فالعلمانية هي نظام معرفي إنساني يبحث في شؤون الدنيا، لا في شؤون الدين، كما يدَّعي خصوم العلمانية، الذين اخترعوا نماذجها او أنماطها، بما يتوافق مع قدرتهم العقلية على دحض الصورة المشوّهة للعلمانية المزعومة... تماماً كما فعلوا في تشويه صورة المنطق والجغرافيا والفلسفة والعلوم... مما يدلّ على تخلّف او قصور معرفي في المقام الأول، قبل ان يؤشر على ثبات ايديولوجي بين فريق وفريق مضاد. الدكتور **عادل ضاهر**، بعد محمد النويهي، يذهب في نقده للفكر الديني المضاد للعلمانية الفلسفية (كما تصوّرها أصحاب هذا الفكر، وليس كما هي في واقعها الوضعي والموضوعي) إلى ان العلمانية، فلسفياً هي الوحيدة المتاحة لمعرفة عقليّة تاريخية وتطبيقية، تأخذ بها الأقوام في سلوكها القومي، وعليها تُبنى دول العصر الحديث.

الدكتور **عادل ضاهر** فيلسوف وباحث فلسفي لبناني؛ أستاذ في الجامعة الأردنية (عمّان) ورئيس تحرير «**المجلة الفلسفية العربية**» التي تصدر عن «الجمعية الفلسفية العربية» ويشارك فيها أعلام التفلسف العربي المعاصر: حسام محيي الدين **الألوسي** (بغداد)، حسن **حنفي*** (القاهرة)، صادق جلال **العظم*** (دمشق)، طيّب **تيزيني*** (دمشق)، فؤاد **زكريا*** **(القاهرة)**، **ماجد فخري*** (بيروت) محسن **مهدي** (هارفرد)، محمد عابد **الجابري*** (الرباط). في دراسته للصفات الإلهية والتماسك (المجلة الفلسفية العربية، مجلد 2 عدد 1، 1992، ص 32)، يوضح ضاهر: «ان **عدم التماسك** ليس فقط من نصيب الخطاب الديني المتضمّن إسناد أفعال إلى الله، ولكنه أيضاً من نصيب الخطاب الديني المتضمن اسنادَ صفات معيّنة إليه».

لعادل ضاهر أعمال فلسفية متميّزة:

■ الإنسان والمجتمع/ الإسلام والحداثة (الساقي 1990).

■ الأخلاق والعقل (دار الشروق، بيروت، 1990).

■ الفلسفة والسياسة (دار الساقي، ط 1، بيروت 1990)،

■ الأُسس الفلسفية للعلمانية (دار الساقي، ط 2، بيروت 1998).

■ مساهمات/ مقالات فلسفية بالعربية والانكليزية. وهو يعمل على تعميق أبحاثه الفلسفية في المسائل الدينية.

وإذا كان سوء التفاهم القديم بين التمنطق والتزندق (أي أخذ العلم القديم من مصادره في الزند آفستا) قد استمر في دائرة **الظنيّة**، فإنَّ سوء الفهم السياسي -

الديني للعلمانية، حظي مع **عادل ضاهر**، بنوع خاص، بمقاربة علمية، لا تترك مجالاً لاشتباه عارفٍ أو عالم دقيق. أمّا الجهلاء فلا يخاطبهم العلمُ ولا فلسفته المعاصرة.

I ـ الفلسفة والسياسة:

■ فيما يكتفي متفلسفون بفصل الفلسفة عن السياسة، يذهب عادل ضاهر إلى وصلهما، وتجديد النظر في **فلسفة السياسة**، بحيث تُعاد إلى الفلسفة «وظيفتها النقدية التقديمية» كما يأخذ الفيلسوف ضاهر على عاتقه (**الفلسفة والسياسة**، مقدمة، ص 5)، ويوضح: «ان لدينا إذاً **ثلاثة مستويات لعلاقة الفلسفة بالسياسة**: **المستوى الميتاعلمي، والمستوى الميتاسياسي، والمستوى المعياري**. إنَّ المستويين «الأوّلين ينتميان إلى النشاط التحليلي او الميتالغوي للفلسفة، وما هو مشترك بينهما ليس باليسير...» (م.ن. ص 9).

فما علاقة العلمانية بالفلسفة السياسية هذه؟

«تشكّل فلسفة العلوم الاجتماعية التي تندرج تحتها فلسفة علم السياسة فرعاً حديث العهد من فروع الفلسفة، غير أنَّه على حداثة عهده قد أصبح من الفروع البارزة للفلسفة في الربع الأخير من هذا القرن، وذلك لأسباب عدّة. من هذه الأسباب **النزعة العلمانية** التي ورثها بعض فلاسفة القرن العشرين، الوضعيّون المناطقة بخاصة، عن القرن السابق، وما قادت إليه هذه **النزعة العلمانية** من محاولات شتى لفهم منطق العلم أو منطق اللغة العلمية وفهم طبيعة المنهج العلمي من خلال التركيز على العلوم الطبيعية وطبيعة مناهجها» (**الفلسفة والسياسة**، صص 12 ـ 13).

ومن حظر الفلسفة، إلى حظر السياسة، يبلور عادل ضاهر المفارقات التي باتت في نظره «نتيجة محتمة لأي موقف يعمل بموجب «**قانون حظر النشاط المعياري على العقل**». فلا خروج من هذه المفارقات، إذن، إلاَّ بإبطال هذا القانون، ما يفسح المجال أمام الفلسفة للإنخراط في معالجة أسئلة معيارية، فلا يعود هناك أي مانع نظري يحول بين الفلسفة، بما هي نشاط عقلي، والاهتمام بالشؤون الأيديولوجية، مثل اهتمامها بالشؤون الميتا ـ ايديولوجية، والتصدّي لأسئلةٍ تتعلق بالمستوى المعياري لعلاقة الفلسفة بالسياسة، مثل تصدّيها لأسئلة ميتاسياسية. (را: عادل ضاهر، **دور الفلسفة في المجتمع العربي**، مجلة **المهد**، عمّان، شتاء 1984): (**الفلسفة والسياسة**، ص 128).

وبقدر ما اقتربت الفلسفة المعاصرة من العلم والسياسة، أدارت ظهرها للمسائل الدينية القديمة، بانقطاع؛ إلاَّ أنَّ «متديِّني السياسات» عاودوا الصراع مع الفلسفة والعلم ونتاجهما (العلمانية)، من خندق السياسة المشبَّهة بدينٍ ما، حتى يكتسب السياسي قداسةً إضافية، فوق قداسة رجل السياسة، عنينا قداسة **العالِم - الفيلسوف** تارة، والنبيّ/ **الإمام** تارةً.

II - علمانيّة الفلسفة:

كتاب «**الأُسس الفلسفية للعلمانية**» هو بامتياز العمل الأبرز، والأميز، لعادل ضاهر. فهو يلاحظ تراجع الفلسفة العلمانية والعلمانيين في العالم العربي اليوم، ويقيسه بما يسميه «الانتعاش الكبير للحركات الإسلامية المسيّسة للدين، وينقد على حركة التفلسف السياسي العربي بقوله: «وإنَّنا نجد، فوق كل هذا، تسابقاً مضحكاً من قبل بعض المنظّرين للفكر القومي العربي، للتوفيق بين الإسلام والقومية العربية، وعلى إبراز دور وأهمية الإسلام، الدين الكوني المتجاوز للفروقات القومية، كعامل مكوّن لمفهوم القومية العربية». (**الأُسس الفلسفية للعلمانية**، ص 5). عنده أنَّ العلمانية، فلسفياً، تقوم أولاً على «**مبدأ أسبقية العقل على النص**»، وان كل تراجع علماني من العقل إلى النقل، او النص، يُعد تنازلاً كبيراً جداً من جانب العلمانيين الذين يبحثون عن حجج في النص الديني للدفاع عن علمانيتهم، فما غرض كتابه هذا؟

«. . . المساهمة في إزالة هذا النقص الفاضح في فكرنا العلماني. ولذلك فإنَّنا نحاول هنا أن نبيّن **بصورة منهجية، ولأوّل مرّة**، ما هي الاعتبارات الفلسفية التي يقوم عليها او ينبغي أن يقوم عليها الموقف العلماني. وما نفهمه بالعلمانية هنا (. . .) هو شيء أعمق من القول بفصل الدين عن الدولة، او بمنع رجال الدين من التدخل في شؤون السياسة والقضاء. إنَّ العلمانية بحسب فهمنا لها (. . .) هي **موقف شامل ومتماسك من طبيعة الدين وطبيعة العقل وطبيعة القيم وطبيعة السياسة** [. . .]. إنَّ القضية المحورية لهذا الكتاب هي أن نبيّن ان الإنسان ليس فقط قادراً على أن ينظّم شؤون حياته الدنيوية باستقلال عن هذا الدين أو ذاك، بل إنَّه ملزم أيضاً أن يفعل هذا لإعتبارات فلسفية عديدة» (**الأُسس**، ص 6).

وينفي الدكتور عادل ضاهر أن يرمي إلى أية محاولة للتوفيق بين العلمانية والدين، ويؤكّد أنَّ ردّه النقدي على مقولة (الإسلام دين - دولة) يختلف عن ردود سابقيه (علي عبد الرازق*، محمد أحمد خلف الله، محمد سعيد العشماوي) بعدم

الاستناد إلى النص الديني، والاكتفاء **بالاعتبارات العقلية الخالصة**، أي اعتبارات المنطق والفلسفة والابستمولوجيا، وعنده أنَّ علاقة السياسة بالدين علاقة جائزة، ممكنة عَرَضاً، لا بالضرورة. فهي لا ضرورية، وليست علاقة تاريخية وجوباً.

فكتابه، إذا، بيان فلسفي في 429 صفحة من القطع الكبير، يردّ فيه فلسفياً وعلمياً على «منظّري الجماعة الإسلامية المسيّسة للإسلام». وهذا الرد لا ينطوي بالضرورة على نقد الدين عموماً، أو الإسلام خصوصاً. فهو، كما نفهم، لا يتناول الخطاب القرءآني، ولا حدوث الإسلام في التاريخ الديني، بل يتناول مباشرة التوظيف السياسي للديني في مستوى الإسلاميين وحركاتهم الإسلامويّة.

الموضوع الفلسفي المعلن هو الدفاع عن العلمانية، بنقد المواقف المناهضة لها، نقداً فلسفياً مفتوحاً على كل الآفاق والنتائج. يدور كتاب ضاهر حول المقولات الآتية: **ما العلمانية؟ في طبيعة المعرفة الدينية** ـ مكوّنات المعرفة العملية ـ طبيعة **المعرفة العملية** ـ الأطروحتان الابستمولوجيتان ـ الأخلاق والدين ـ المعرفة المعيارية وطاعة الله ـ المعرفة بالعقل والمعرفة بالوحي ـ الإسلام والعلمانية ـ العلمانية والعقلانية **واستقلالية الإنسان**. ولا وهمَ أنَّ الهدف الفلسفي الأخير للعلمانية هو تحرير العقل الإنساني وإعلان استقلالية الإنسان عن كل ما عداه. فهو ينفي فلسفياً إمكان قيام معرفة عملية (دنيوية) على معرفة دينية، ويتوصل إلى نقض أطروحة الإسلاميين التي تقضي بالنظر إلى **الإسلام على أنّه نافٍ للعلمانية بالضرورة**» (**الأسس**، ص 327). ويخلص (ص 354) إلى أنَّ مفكرين إسلاميين (يوسف القرضاوي، محمد. م. شمس الدين، أنور الجندي، محمد يحي، الخ). جعلوا من «العلمانية» نهجاً حياتياً مادياً، تكوَّن نتيجة لنمو الفلسفات المادية، اللاتينية» فيرد ع. ضاهر بقوله (م.ن): «ولكن هذه النظرة إلى العلمانية ـ وهي نظرة خاطئة في اعتقادنا ـ تتعارض منطقياً مع افتراضهم ان **الإسلام** وحدَه **دين ودولة**. فإذا كان الإسلام، وحدَه، من بين الأديان التوحيدية يتعارض مع الموقف العلماني، باعتبار ان الأخير يقضي على الأقل بفصل الدين، أي دين، عن الدولة. ولكن اذا كانت العلمانية، كما يهيء لنا هؤلاء المنظّرون الإسلاميون، هي وانعدام الإيمان الديني صنوين، أو إذا كان انعدام الإيمان شرطاً من شروطها، إذن فإنَّ العلمانية لا مكان لها ايضاً في المسيحية ولا في اليهودية ولا في أي دين آخر من أديان الموحّدين. إنَّ نظرهم إلى العلمانية على النحو الذي رأيناه يجعل من غير المتماسك منطقياً لهم القول إنَّ الإسلام وحدَه دين ودولة...».



■ هذا كتاب عقلاني، فلسفي ـ علمي، لا يجدي معه سوى التفكير العميق، والتفلسف على قاعدة المنطق والعلم... وكل محاولات أخرى، ضده، او معه، لن تجدي. فعادل ضاهر أضاء بعلمه أعصى مشكلات الفكر السياسي ـ الديني، المفتعلة داخل الفكر العربي، لمنعه من التماسك والتقدّم بقوّة على جغرافية تاريخيّته الحديثة.

مسعود ضاهر:
علم التورخة «بعيون المستقبل»!

ريادة التاريخ المعاصر:

■ من ضاهر العكّاري إلى الدكتور مسعود ضاهر، ومن بيروت إلى السوربون، ودكتوراه دولة من جامعة السوربون (باريس)، والعودة للأستاذية على كرسيّ «لبنان الحديث والمعاصر»، لا يخفي الدكتور ضاهر الوجه النضالي للمؤرخ الماركسي الذي يقدّم علم التاريخ لجمهوره بعيون المستقبل، كما أعلن ذلك في تناوله للإخباري يوسف ابراهيم يزبك (**مؤرّخو أعلام من لبنان**، بإشراف مسعود ضاهر دار النضال، بيروت، 1997). استاذ في الجامعة اللبنانية، مشرف على رسائل وأطاريح، وهو «الأمين العام المساعد لشؤون البحث العلمي في اتحاد المؤرّخين العرب»، الذي تشهد له أعماله في علم التورخة، على جدارته بمواقعه العلمية في مؤسسات التعليم والبحث العلمي. في تقديمه (مؤرخون أعلام) يحدّد د. م. ضاهر مزايا «مناهج كتابة التاريخ لدى جيل الرواد» بقوله:

ـ «لسنا بحاجة إلى التذكير ان مستوى التحصيل لدى جيل الرّواد كان شديد الاختلال فيما بينهم، فقد ضمَّ هذا الجيل مؤرّخين من ذوي الثقافة العامة دونما تخصص علمي دقيق في مجال البحث التاريخي. كما ضمَّ نخبة متميّزة من الأكاديميين من ذوي الشهرة العالمية في كتابة التاريخ من أمثال **ألبرت حوراني، وفيليب حتّي وأسد رستم**» (م. ن. ص 10).

ويطعن على مناهجهم أنّها تغلّبُ «السرد التاريخي وأسلوب الرواية التاريخية على البحث العلمي»، وتغلّب «التاريخ الحوادثي عن سِيَر القادة والملوك والأمراء،

على التاريخ الاجتماعي الذي يُسرَد على تاريخ كل الناس». وتغلَّبُ أخيراً «المنهج التحليلي في كتابة التاريخ استناداً إلى وثائق مثبتة وفرضيات علمية دقيقة»، ويمثّل على هذا النوع من المؤرخين بكتاب **ألبرت حوراني** بالانكليزية (History of the Arab Peoples) والمعرَّب بقلم كمال خولي، وضبط وتحقيق انطوان ب. نوفل (دار نوفل/ بيروت ط 1، 1997؛ تاريخ الشعوب العربية). (را: **فيليب حتّي**: تاريخ العرب).

الدكتور مسعود ضاهر هو نفسه من رواد الجيل الثاني (ما بعد 1967) في كتابة التاريخ العربي الحديث/ المعاصر، بعدما تتلمذ على يدي يوسف ابراهيم يزبك (1901 ـ 1982) طيلة خمس عشرة سنة»، ونال منه لقب «ابنه الروحي» (مؤرّخون أعلام، ص 465)؛ «وقد أخبرني يوسف يزبك الكثير عن التهم الملفقة ضد فؤاد قازان وفرج الله الحلو ورئيف خوري وغيرهم. وكان يحز في نفسه ان تنحدر القيادة السياسية في الأحزاب التي تسمّي نفسها طليعية إلى هذا المستوى من التجنّي على خيرة مناضليها دون أي سبب أو مبرّر إلاّ الرغبة في التفرّد بالسلطة، والجنوح إلى عبادة الفرد كأيديولوجية مارستها غالبيّة قادة الأحزاب اليسارية في ظل مرحلة ستالينية. وكان يزبك يردّد على مسامعي ان مثل هذه القيادات إلى زوالٍ أكيد، وإنَّ من اتهموا سابقاً سيتحوّلون إلى حجر الزاوية في البناء الذي أشار اليه السيد المسيح في إحدى مواعظه» (مؤرّخون أعلام، م.س. صص 469 ـ 470). هنا يتلابس الأيديولوجي والتاريخي، الماركسي والسياسي، وأخيراً النقدي والديني، الموضوعي والشخصي.

□ أعماله التاريخية:

I. سنة 1974، صدرت الطبعة الأولى من كتابه المرجعي: «**تاريخ لبنان الاجتماعي 1914 ـ 1926**»، وفي سنة 1984، صدرت طبعته الثانية (دار المطبوعات الشرقية/ بيروت)، باهداء إلى المناضلين ضد الانقلاب الفرنسي حتى الاستقلال وإلى موحّدي الكادحين، والعاملين ضد الطائفية والانعزالية والتفرقة العنصرية في لبنان. هذا الإهداء بيان التزام للمؤرّخ الماركسي، ودعوة للنظر في مستقبل التاريخ بوصفه مستقبلَ شعبٍ أو شعوب، مستقبل أُمم أو أُمميّات، ينطلق من صيحة **ڤولتير** الداعي إلى كتابة «تاريخ الناس، كل الناس». فيقدّم كتابه المذكور (ص 8) بقوله: «هذا الكتاب جديد في منهجيّته وتحليله واستنتاجاته حول تاريخ لبنان المعاصر، فهو يستند أساساً إلى **منهج التأريخ الاجتماعي** القائل بأنَّ الحدث

الاجتماعي، ليس معزولاً عن البيئة التي أنتجته، وان الأحداث الاجتماعية المفكّكة لا تكوّن تاريخاً بقدر ما تكوّن نماذج تاريخية معيّنة خاضعة زمانياً ومكانياً للتراكم التاريخي الكمّي والنوعي»، لا شك أنَّ هذا الكتاب مأثرة مسعود ضاهر الأولى في رحلة مآثر علمية متواصلة حتى اليوم. وفيه تورخة دقيقة لفترة التحوّل الأكبر في حياة «الدولة اللبنانية» من الولاية إلى الجمهورية، ومن الطائفة إلى الأُمّة/ الشعب، ناهيك بالتكوّن السياسي ـ الاجتماعي للنضال النقابي والحزبي في لبنان الحديث.

II. سنة 1977، نشر مسعود ضاهر كتابه الثاني: «**لبنان ـ الاستقلال، الصيغة والميثاق**»، وفي العام 1984، صدر في طبعة ثانية (دار المطبوعات الشرقية)، وهو يهديه «إلى العاملين من أجل لبنان العربي الديمقراطي العلماني الموحّد»، أي لبنان كما يريدُه المؤرّخ، وليس كما هو حاله في واقع تاريخه: «**الاستقلال، الميثاق والصيغة هي الرموز الأساسية لتركيبة النظام الطائفي ـ الطبقي في لبنان [. . .]. وبين هذين الاتجاهين [التخلّص من الاستعمار، وانتساب لبنان العلني إلى محيطه العربي] المتلازمين وغير المتناقضين بدأت مسيرة المجتمع اللبناني المستقل تتعرَّج في منحى بعيد كل البعد عن مضمون وأهداف معركة الاستقلال الحقيقي**» (**لبنان**، ص أولى) ـ مقدمة الطبعة الأولى، ويتناول بالنقد مؤرخي ومفلسفي لبنان الطائفي، كالدكتور **كمال يوسف الحاج*** **الذي** «**يفلسف «الطائفية البناءة» التي أرسى قواعدَها الشيخ بشارة الخوري في تبنّيه الطائفية العادلة، فكانت «فلسفة الميثاق الوطني» دعوة صريحة إلى ديمومة لبنان الطائفي**» (م.ن)، **هذا الكتاب نال عليه المؤلّف جائزة عبد الحميد شومان (وأفضل باحث عربي في العلوم الإنسانية لعام 1983)، ويختم كتابه باستشهاد من الدكتور جورج حنّا**: «ان **الطائفية** سم زعاف في جسم لبنان يجب التخلّص من شرّه؛ وان الذين يظاهرونها **مارقون**، وإنَّ الذين يمزجونها بالدين **كافرون**، وان الذين يجفلون من القضاء عليها هم ضعاف العقيدة والايمان، وإنَّ ما يسمونه **تهيئة للإلغاء هو تقوية للإبقاء**، وإنَّ الذين يقولون إنّه لم يحن الوقت لإلغائها هم تجّارها ومستغلّوها. . .» (**لبنان**، ص 381).

III. تاريخية الجذور:

■ سنة 1981، صدرت الطبعة الأولى من «**الجذور التاريخية للمسألة الطائفيّة اللبنانية 1697 ـ 1861**»، ثم صدرت منه طبعتان ثانية (1984) وثالثة (1986).

■ سنة 1983، عن منشورات الجامعة اللبنانية (بيروت)، صدر كتاب «**الجذور التاريخية للمسألة الزراعية اللبنانية، 1900 ـ 1950**»، بإهداء «إلى كل مزارعي لبنان»؛ الذين لا يقرأون كتب تاريخ الجذور هذه.

■ سنة 1986، وعن الجامعة اللبنانية أيضاً، نشر مسعود ضاهر كتاب «**الهجرة اللبنانية إلى مصر** ـ هجرة الشوام»، وكتاب: **المشرق العربي المعاصر**، من البداوة إلى الدولة الحديثة، معهد الإنماء العربي، بيروت، 1986).

■ سنة 1988، صدر له كتابان:

ـ **الانتفاضات اللبنانية ضد النظام المقاطعجي** دار الفارابي/ بيروت.

ـ **مجابهة الغزو الثقافي الصهيوني الامبريالي** للمشرق العربي (الرباط).

■ سنة 1991، صدر له عن دار الآداب (بيروت) كتاب: «**الدولة والمجتمع في المشرق العربي** 1840 ـ 1990».

■ أخيراً، سنة 1994، نشرت له «مؤسسة عيبال للدراسات والنشر» في قبرص، كتابه الموسوم:

ـ «مشكلات بناء الدولة الحديثة في الوطن العربي»، ينفي عنها الكاتب تهمة «**الأدلجة السياسية**»، ويطمح إلى تقديم «**مقولات علمية**»: «لذلك حرصتُ على تبنّي منهج علمي مركّب ومتعدّد الزوايا التاريخية والاجتماعية والدينامية والتطورية والمستقبلية...» (م.س. ص 7).

IV. مساهمات أخرى:

ليس سهلاً الإدّعاء بحصر أعمال د. مسعود ضاهر في التورخة العلمية والأدلجة التاريخية، مع نقد الطائفي والرجعي، باسم العلماني والتقدّمي. نكتفي هنا بالإشارة إلى بعض مقالاته المنشورة في مجلات وصحف أو كتب (بعد ندوات ومؤتمرات): «صُور، من العهد الفينيقي إلى القرن العشرين» (منشورات منتدى صور الثقافي، 1996، صص 149 ـ 166)؛ او «**لبنان والبيئة الطائفيّة**» (منشورات دار الفن والأدب، بيروت 1985)، ص 69: «**مناقشة الحلول المقترحة**» حيث يعلن الدكتور ضاهر:

«وانطلاقاً من وهم الأيديولوجية الطائفية حول خصوصيّات إثنيّة لكل طائفة، تقترن بها خصوصيّات خادعة وغير موجودة على أرض الواقع، يناشد الطائفيّون بعضهم بعضاً للإسهام في «وحدة لبنان» كصيغة تلفيقية كاذبة لا تحمل من الوحدة إلاّ الاسم، لأنّها تعتاش بالتجزئة الطائفيّة وتنخر جسدَ الوطن المخلّع الذي دمّرته

الحربُ والقنابل الإسرائيلية والأميركية والمتعدّدة الجنسية، لكن الدراسات الرصينة التي أُجريت على المناطق اللبنانية، منطقة منطقة، وقرية قرية، تؤكّد بالملموس استحالة فك الإرتباط بين الطوائف من جهة، وفك لحمة المواطنية اللبنانية التي تتعدى الطوائفية من جهة أخرى» (م.ن. صص 75 ـ 76).

وبفضل مساهمات مسعود ضاهر ورفاقه من المؤرّخين **الجُدد** تبلور السبب العميق الذي كان وما زال واقفاً وراء هذا الشرخ في الوعي التاريخي الوطني، في لبنان، أو داخل الوعي العربي ذاته لتاريخية شوهاء. لكن معركة التاريخ العربي، وكتابة تاريخ مستقل، موضوعي وعلمي، ما زالت مستمرة، ليس من خلال معركة الكتب وحسب، بل من خلال معركة التاريخ المُعاش تاريخ الناس بالذات.

شوقي ضَيف (1910 ـ القاهرة)

التاريخ النقدي التحليلي:

■ هو من أبرز أعلام النقد والتورخة للأدب العربي. وُلِدَ في القاهرة سنة 1910، وعمل في التدريس والتأليف. وتأليفه نقد أدبي «**الفن ومذاهبه**: I. في النثر العربي، II. في الشعر العربي». أمَّا أعماله الأميز، مقابل عمل المستشرق الألماني كارل بروكلمان (تاريخ الآداب العربية) و(تاريخ الشعوب الإسلامية) ـ (1968 ـ 1956)، فهي ثمانية أجزاء بعنوان **تاريخ الأدب العربي**. **فما جديده في هذا المضمار؟**

■ خريطة أعماله (عن دار المعارف/ القاهرة) (**سنة الاحصاء/ 1990**).

I. **إقرأ: خمسة أعمال:**

1) **العقاد** (خمس طبعات ـ دار المعارف).

2) **البطولة في الشعر العربي** (طبعتان).

3) الفكاهة في مصر (طبعتان).

4) معي (ج 1، طبعتان).

5) معي (ج 2، طبعة واحدة).

II. **تراث مُحقّق: أربعة أعمال:**

6) **المغرب في حلى المغرب** لابن سعيد (جزءان، ثلاثة طبعات).

7) **كتاب السبعة في القراءات** لابن مجاهد (طبعة ثالثة).

8) كتاب الرّد على النحاة (ط 3).

9) الدرر في اختصار المغازي والسير لابن عبد البر (ط 2).

III. **رحلات**: عمل واحد:

10) **الرحلات**، (ط 4).

IV. **سيرة ذاتية**:

11) الترجمة الشخصية، (ط 4).

V. **مجموعة فنون الأدب العربي** (ثلاثة أعمال):

12) الرثاء (ط 4).

13) **المقامة** (ط 5).

14)**النقد** (ط 5).

VI. **مجموعة نوابغ الفكر العربي**: عمل واحد:

15) **ابن زيدون** (ط 11).

VII. **دراسات بلاغية/ لغوية** (4 أعمال):

16) البلاغة: تطور وتاريخ (ط 8).

17) المدارس النحوية (ط 6).

18) تجديد النحو (ط 3).

19) تيسير النمو التعليمي قديماً وحديثاً، مع نهج تجديده، (ط 1).

VIII. **دراسات نقدية** (عملان):

20) **في النقد الأدبي** (ط 7).

21) **فصول في الشعر ونقده** (ط 3).

IX. **الدراسات الأدبية** (8 أعمال).

22) الفن ومذاهبه في الشعر العربي (11 طبعة).

23) الفن ومذاهبه في النثر العربي (11 طبعة).

24) التطور والتجديد في الشعر الأموي، (ط 8).

25) **دراسات في الشعر العربي المعاصر**، (ط 8).

26) **شوقي شاعر العصر الحديث** (ط 12).

27) **الأدب العربي المعاصر في مصر** (ط 9).

28) **البارودي**، رائد الشعر الحديث (ط 5).

29) **الشعر والغناء** في المدينة ومكة لعصر بني أُميّة (ط 4).

X. **في تاريخ الأدب العربي** (8 أجزاء).

30) العصر الجاهلي (12 طبعة).

31) العصر الإسلامي (11 طبعة).

32) العصر العباسي الأول (ط 9).

33) العصر العباسي الثاني (ط 6).

34) **عصر الدول والإمارات** (الجزيرة العربية ـ العراق ـ إيران)، (ط 3).

35) **عصر الدول والإمارات**، (الشام)، (ط 2).

36) **عصر الدول والإمارات**، (مصر)، (ط 2).

37) **عصر الدول والإمارات**، (الأندلس)، (ط 1).

XI. **في الدراسات القرءآنية** (عمل وحيد):

38) سورة الرحمان وسور قصار/ عرض ودراسة (ط 3).

□ من الكمي إلى النوعي:

على الصعيد الكمي، بلغ عدد صفحات أعماله المنشورة (الموضوعة والمحققة ـ ما عدا خمسة أعمال من سلسلة «إقرأ»): **فقط ثلاثة عشر ألف وسبعين صفحة**. أمَّا على الصعيد النَّوعي، فقد أسَّس الدكتور شوقي ضيف لتورخة الأدب والفن ولنقدهما، مصادر جديدة لا تقبل التراجع: «وهذه العناية من وصف التراث العربي جميعه، جعلت بروكلمان لا يُعنى عناية مفصلة ببحث العصور والظواهر الأدبية، ولا يبحث شخصيّات الأدباء **بحثاً تاريخياً نقدياً تحليلياً**، إذْ شغلته عن ذلك مواد كتابه المتنوعة الكثيرة. وإذن فأنا لا أُبالغ إنْ قُلتُ: إنَّ تاريخ أدبنا العربي يفتقر إلى طائفة من الأجزاء المبسوطة. تُبْحَثُ فيها عصوره، من الجاهلية إلى عصرنا الحاضر، كما تُبحث شخصيّاته الأدبية بحثاً مُسْهَباً، بحيث ينكشف كل عصر انكشافاً تاماً بجميع حدوده وبيّناته وآثاره، وما عمل فيها من مؤثرات ثقافية وغير ثقافية، وبحيث تنكشف شخصيّات الأدباء انكشافاً كاملاً، بجميع ملامحها وقسماتها النفسية والاجتماعية والفنية» (شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي، **العصر الجاهلي**، دار المعارف، القاهرة، ط 8، ص 5). صدر الجزء الأول من

هذا التاريخ سنة 1960، فيما صدر الجزء السادس سنة 1990. وبين هذين التاريخين، كرّس الكاتب ثلث قرن من عمره لفهم لون من ألوان تمدّن الأمّة العربية وتحضّرها عبر **الأدب** (أو الكلام الانشائي البليغ (من نثر وشعر)، المؤثر في مشاعر القرّاء أو السامعين. **والأدب بمعناه العام نجد نموذجه في أعمال بروكلمان والناسج على منواله (جرجي زيدان*) في (تاريخ آداب اللغة العربية)**. وهو بمعناه الخاص، يأخذ الفرصة كاملةً كي يؤرّخ لهذا الفرع المونق في فروع الأدب بالمعنى العام، وهو الفرع الذي يُراعى فيه الجمالُ الفنّي والتأثير في ذوق القارىء والسامع وإثارة ما يمكن أن يُثار في نفسيهما من مشاعر وعواطف متباينة. فهو يؤرّخ للأدب الخالص تاريخاً مفصّلا...» (**العصر الجاهلي** م.ن. ص 11).

ويأخذ شوقي ضيف على كاهله مسؤولية المنهج التأريخي العلمي للأدب العربي، بمعناه الخاص، آخذاً في اعتباره «الجنس والوسط الزماني والمكان الذي نشأ فيه الأديب، ولكن دون أن نُبطلَ نظرية تطور النّوع الأدبي» (م.ن، ص 13).

في «العصر الإسلامي» يكتشف شوقي ضيف أنَّ الشعراء قد تزايدوا، وان الشعر قد ازدهر، خلافاً لما شاع «في أوساط الباحثين من عرب ومستشرقين، إذْ ذهبوا يزعمون ان الإسلام انحسر عن أثر ضئيل نحيل في أشعار المخضرمين، وهو زعمٌ غير صائب، بل هو زعم يُسرف في تجاوز الحق. فقد أتمَّ الله على هؤلاء الشعراء نعمة الإسلام، وانتظم كثيرون منهم في صفوف المجاهدين في سبيل الله داخل الجزيرة العربية وفي الفتوح...» (**العصر الإسلامي**، ط 7، ص 5).

ومن نوع الأدب القرءآني تطوَّر نوعُ **الإنشاء الأدبي البديع** (مواعظ دينية، رسائل تشريعية، سياسية ومعاهدات). النثر، بعد الشعر، يتنوّع في تطوّره مع تطوّر تاريخ الأمَّة العربية وخطابها القرءآني والإسلامي الموجّه للإنسانية كافّة، هذا يعني توجه الآداب العربية، مع لغة العرب وسيوفهم، نحو عالمية وحضارة سلميّة جديدة. هنا يلفت ضيف إلى أهمية **خراسان** كموطن جديد للأدب العربي الخصيب وينتقد مؤرخي الأدب الذين أهملوها، وفاتهم ما ازدهر فيها من شعر رائع. وفي المقابل يشدّد على **أنَّ الموالي في تلك الأثناء كانوا يتعرّبون**، «وسرعان ما أتقنوا العربية وأعربوا بها عن قلوبهم وعقولهم وأعماق وجدانهم. وليس بصحيح ما يردّده المستشرقون من أنهم كانوا يختصمون مع العرب في العصر الأموي، فقد كانت العلاقة بين الجماعتين، حينئذٍ، **علاقة بِرٍّ وتعاونَ و إخاء**» (**العصر الإسلامي**، ص 6). وفي العصر الأموي بالذات ازدهرت **الخطابة** بأنواعها السياسية والحفلية والدينية، على قاعدة اشتداد الخصومات بين الفِرق السياسية، كما نما **تدوين**

المعارف (أخبار، أنساب، أشعار، تشريع، تفسير، حديث وأحداث) وكتابة الدواوين (كُتّاب السلطان والوالي أو القائد.

ومع «روح العصر» أخذ الأدب العربي يتطوّر، ويتصوّر في صُوَر جديدة أضاءها العصر العباسي بضوءٍ حضاري ساطع. وتسطع مبالغة شوقي ضيف (العصر العباسي الأول، ص 99) على الرغم من اعتقاده أنه لا يبالغ، فيقول: «ولا نبالغ إذا قلنا **إنَّ كل ألوان الثقافات العامة التي كانت مبثوثة في البلدان المفتوحة** من أواسط آسيا إلى مشارف البرانس **تحوّلت إلى العربية دون حاجة إلى ترجمة منظمة** لسبب طبيعي وهو أنَّ **شعوب هذه الثقافات تحوّلوا عرباً**. . .». سامحه الله على هذا التعميم المجافي للواقع التاريخي، إذ لا يلبث في أجزاء بحثه نفسه أن يكشف اللثام عن القوى غير العربية التي استولت على السلطة والثقافة داخل الأمبراطورية العباسية (تجربة الفرس والترك مثلاً). ذاك ان التعريب وقف، كما هو معروف، عند حدود فارس شرقاً، بينما تعرّبت مصر وشمال افريقيا حتى الأندلس.

بعد العصر العباسي الكبير، تنحدر السياسة، ويلحقها الأدب في عصر الدول والإمارات (العراق ـ الشام ـ الجزيرة العربية ـ إيران): «وقد ظلَّ الشعر العربي حيّاً في ايران حتى القرن التاسع على الأقل. . . ومن أنبه كتّاب ايران في العصر على توالي حقبه **ابن العميد** الذي أرسى قواعد الكتابة على ركنين أساسيين من السجع والمحسّنات البديعية، وأوفى **الصاحب بن عبّاد** بالكتابة بعده على الغاية التي كانت تنتظرها من التجويد والتنميق، وينشىء **بديع الزمان الهمذاني** لأول مرة في تاريخ الأدب العربي مقاماته المشهورة، وهو بحق يُعَدّ أبرع **كتّاب أيران** الذين ظهروا في عصر الدول والإمارات، غير منازِعٍ ولا مُدافَع» (عصر الدول والإمارات، ج 5، صص 679 ـ 680). وفي الشام يَعلو نجم أبي العلاء المعري بنثره وشعره الفلسفي/ الحكمي وعبد المحسن الصُوْري بروائعه القصيرة. . .

. . . ويبقى الأدب العربي الحديث في انتظار مؤرخيه الكبار من طراز شوقي ضيف، ذي الثقافة العلمية ـ الأدبية الواسعة، والقدرة على تحويل العمر من رقم زمني إلى عطاء فكري، ثقافي، إلى ثروة تتناوع بدورها في ثروات الثقافة العربية نفسها.

طاء

ط

جورج طرابيشي: التعريب، النقد، الفلسفة

■ جورج طرابيشي، السندباد العربي الدمشقي، مكثر في رحلاته وتبحّره في الثقافة العربية المعاصرة، يولد في سورية ويعيش في دمشق حِيْناً من دهره، ثم يُقيم في بيروت، عاملاً منتجاً، معرِّباً، ناقداً، مشاركاً في دار الطليعة ومجلة (دراسات عربية)؛ فمهاجراً، إبّان الحرب والعدوان الإسرائيلي (1982) إلى باريس، مخلفاً وراءه إرثاً نوعياً كبيراً، لم يتميّز به سواه من المكثرين. فهو خزّان طاقة، يجعل قلبه في خدمة عقله، وهذا في خدمة حضورنا الجديد في عالم معياره الصراع والتغالب. ربّما نظلمه إذا صنَّفناه تصنيفاً ثلاثياً: **معرِّب** (أو مترجم)، **ناقد أدبي**، **ومفكّر** (متفلسف). فهو هؤلاء جميعاً، وأكثر بقليل، حيث هذا القليل ينطوي على شخصيّة جورج طرابيشي الصلبة، الصبورة صبر العقل، لا صبر المنهزمين. ثلاث رحلات في رحلة عمر تاريخي فريد، قد يضيف إليها جورج طرابيشي مواهب أخرى في الأدب والنثر وربما في الشعر والقصة. . .

□ رحلة التعريب:

كان يتماهى آخرون بالغرب الثقافي، فيما كان هو ينقل الغربَ إلى العرب. وبدأ رحلة النقل أو التعريب من الفلسفة إلى علم النفس تحديداً. واختار الكبار الكبار؛ هربرت ماركوز في كتابه (**الانسان ذو البعد الواحد**، دار الآداب بيروت 1981)، وإميل برهييه، في موسوعة (**تاريخ الفلسفة في 7 أجزاء ـ الفلسفة اليونانية**

ـ الهلنستية والرومانية ـ العصر الوسيط والنهضة ـ القرن السابع عشر ـ الثامن عشر ـ التاسع عشر ـ الفلسفة الحديثة)؛ وعرَّب ج. طرابيشي موسوعة علم الجمال الهيغلي، ومعظم أعمال سيغموند فرويد الصادرة عن دار الطليعة (بيروت) والبالغ عددها 19 عملاً. كما عرَّب كتاب جان سيغمان (1848: الثورات القومية والديمقراطية والرومانسية في أوروبا) وسوى ذلك الكثير من المقالات والدراسات المنشورة في مجلات دورية (دراسات عربية؛ أبواب إلخ).

في رحلته التعريبيّة، سعى جورج طرابيشي إلى تسويغ الفكر الفلسفي والنفسي العالمي للقارىء العربي، بلغة سلسة، شبه أدبية ـ شبه علمية، كما يُقال، فالأديب الناقد جورج طرابيشي كان حاضراً، دواماً، مع المعرِّب الذكي، الذي يأمل من وراء النص المعرَّب، قارئاً عربياً مثقّفاً ومتخصّصاً في آن. ونزعم أنَّه حقّق هدفه هذا، الذي راح يُعزّزه بأعماله الإبداعية، في نقد الأدب ونقد الفكر السياسي والفلسفي المعاصر.

II ـ رحلة الناقد الأدبي:

في المقام الأول، وظّف ج. طرابيشي ذاكرته الثقافية، وثقافته التعريبيّة في قراءة الأدب العربي المعاصر، فاختار منه الأعلام، وتناولهم بالنقد تباعاً:

■ توفيق الحكيم، لعبة الحلم والواقع، هكذا عنون كتابه النقدي الذي صدر عن دار الطليعة في طبعتين (1979).

نجيب محفوظ، «**الله في رحلة نجيب محفوظ الرمزية**» (طبعة رابعة، دار الطليعة، بيروت 1988).

■ الدكتورة نوال السعداوي*: **أنثى ضد الأنوثة** (دراسة في أدب نوال السعداوي على ضوء التحليل النفسي (ط 2، دار الطليعة، 1995).

وفي الموضوعات الأدبية، تناول جورج طرابيشي ما يلي:

ـ شرق وغرب، رجولة وأنوثة (الطليعة، ط 4، 1997).

ـ **الأدب من الداخل** (الطليعة، ط 2، 1981).

ـ **رمزية المرأة** في الرواية العربية (الطليعة، ط 2، 1987).

ـ **عقدة أوديب** في الرواية العربية (الطليعة، ط 2، 1987).

ـ الرجولة وأيديولوجيا الرجولة في الرواية العربية (الطليعة، 1983).

- **الروائي وبطله** - مقاربة للاشعور في الرواية العربية (الآداب - بيروت 1995).

■ نموذجان من أدب الرجولة: شرقي وغربي:

«إن لم يكن فن الرواية العربي - وهو فن طارىء - قد أنجبَ بعد عملاقاً بحجم ارنست همنغواي، إلاَّ أنَّ طبعة عربية لرائعةٍ من مستوى **الشيخ والبحر**، قد أمكن لها أن ترى النور ابتداء من عام 1976، أي العام الذي صدرت فيه رابعة روايات **عبد الرحمن منيف**: حين تركنا الجسر» (ج. طرابيشي، **رمزية المرأة**، م.س. ص 6).

■ نجيب محفوظ يعيد كتابة تاريخ البشرية:

«المحاولة التي أخذها نجيب محفوظ على عاتقه في **«أولاد حارتنا»** محاولة جبّارة بلا أدنى ريب، وبغض النظر عن مدى ما حالفه من توفيقٍ فيها، فسنقول إنَّ ما أراده محفوظ في «أولاد حارتنا» هو أن يعيد كتابة تاريخ البشرية منذ أن وجد في الكون الإنسانُ الأول، وهذا لا يعني بالطبع أن محفوظ استحال إلى مجرّد مؤرّخ، فهو يظلُّ في «أولاد حارتنا» كما في معظم أعماله الأخرى، روائياً مؤرخاً». (الله في رحلة نجيب محفوظ الرمزية، م.س. ص 5).

■ رحلة الماركسي - اللاماركسي؟

من تراثه الماركسي، لا يذكر جورج طرابيشي (في ثقافة الديمقراطية، ص 2 **للمؤلف**) الكتب التالية (المذكورة ص 132 من كتاب الله في رحلة...):

- سارتر والماركسية (الطليعة، 1964).

- النزاع السوفياتي - الصيني، (الآداب، 1968).

- الماركسية والمسألة القومية (الآداب، 1969).

- الاستراتيجية الطبقية للثورة (الطليعة، 1970).

- الماركسية والأيديولوجية (الطليعة، 1971).

والحال، ليس بسيطاً ان ينسى كاتب هذا العدد من كتبه دفعة واحدة. وليس علينا الجزم بأنَّه تخلّى عنه - فاصلاً بذلك بين جورجين: جورج الماركسي وجورج اللاماركسي، بعد مغادرة بيروت إلى باريس، وندمه (في ثقافة الديمقراطية) على التخلّي عن (الديمقراطية) مقابل (وهم الثورة) مثلاً.

أمّا الكتب التي لا يزال يعترف المؤلّف بإنجابها على الصعيدين الفكري السياسي والفلسفي، فهي:

■ الدولة القطرية والنظرية القومية (الطليعة، 1982).

■ معجم الفلاسفة (الطليعة، ط 2، 1997).

■ المثقفون العرب والتراث: التحليل النفسي لعُصابٍ جماعي، (دار رياض الريس، بيروت 1991) ـ را: هشام شرابي*: **المثقّفون العرب والغرب** (النهار).

■ مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة، (دار الساقي، بيروت 1993).

ـ نقد/ نقد العقل العربي:

1 ـ **نظرية العقل** (دار الساقي/ 1996).

2 ـ إشكاليات العقل العربي (الساقي، 1998).

■ مصائر الفلسفة بين المسيحية والإسلام (الساقي، 1998).

■ في ثقافة الديمقراطية (الطليعة/ 1998). وفيه يقول:

«إنّني أنتمي إلى جيل وقع ضحية خدعة نظرية ماكرة، فنحن أبناء الخمسينات والستينات والسبعينات. استقر في وعينا، أو في وهمنا بتعبير أدق، الاعتقاد بأن الغرب، صانع الحداثة، يعاني من تناقض عضال: الطلاق بين قاعدته المادية **المتقدّمة** وبنيته الفوقيّة السياسية **المتخلفة** [. . .]. إعادة الاكتشاف هذه لـ «فضيلة» الديمقراطية، تكاد تشكّل السمة الأكثر تمييزاً للوعي النقدي للجيل الذي ينتمي إليه كاتبُ هذه السطور في نهاية القرن العشرين هذه». (في ثقافة الديمقراطية، ص 5).

وماذا اكتشف ج. طرابيشي ايضاً؟

اكتشف تلازم الثورتين اللاهوتية والفلسفية (ڤولتير ـ لوثر).

«وعلى أي حال فليس لنا ان نتصوّر فولتيراً عربياً بدون لوثر مسلم. وفي ظل غياب للاهوتٍ اسلاميّ فلن ترى النور **فلسفة عربية**. وفي سياق ثقافة، كالثقافة العربية الراهنة، لا يزال **الدين** يمثل فيها، بالنسبة إلى شرائح سكانية واسعة ـ عاميّة وكذلك خاصيّة ـ **كل عقل المجتمع**، فإنّ **اشتغال العقل الديني هو شرط لازم لاشتغال العقل بما هو كذلك**. واذا امتنع العقل الديني ـ وطال امتناعه ـ عن

الاشتغال، فلا مناص من أن يقوم العقل الفلسفي مقامه، فيمارس فعاليته، أول ما يمارسها، كعقل لاهوتي». (**مصائر الفلسفة بين المسيحية والإسلام**، م.س. ص 126).



بعد سجاله مع الأدب والأدباء، والثورة الماركسية، يساجل ج. طرابيشي الخطاب الفلسفي العربي، مخالفاً قمّته الجابرية في «نقد العقل العربي»، بما يدعوه «**نقد النقد**»، الذي لمّا يردّ عليه الجابري أو حواريّوه بما يناسب.

ميشال طراد (1912 ـ 1998)
شاعر الجذور الشعبيّة

بين أغنية وجلنار

■هذا الشاعر اللبناني، المولود في زحلة سنة 1912، والمنتقل منها إلى بسكنتا بلدة أُمّه، وموطن الكاتب الكبير **ميخائيل نعيمة***؛ **هو غير مسبوقٍ في عصره بنقل العاميّة ـ لغة الشعب أو الحياة ـ إلى لغة شِعرْ، لغة قصيدة جديدة، أرقى من كل زَجَل او شعر شعبيّ آخر؛ يغنّيها الكبار، وفي رأسهم فيروز**، وينقل بعضها إلى اللغات العالمية ـ الفرنسية والانكليزية والإسبانية، وتوضع عنها أطروحات الدراسات العليا والدكتوراه (مثل أطروحة **إميل معلوف** عنه في جامعة كمبردج سنة 1968). غير مسبوقٍ ايضاً في إبداعه الجوّاني لهذا العالم الشّعري الممتد معه حتى انتقاله سنة 1998. إنّه ميشال موسى طراد، شاعر الجذور الشعبية، اللبنانية والعربية والعالميّة.

درس قليلاً، وعاش كثيراً وعميقاً. عمل مدرساً وموظفاً إدارياً، وفي الواقع لم يكن موظفاً خارج روحه وحبّه وريادته لعالم شعري بِكْر. صديق **جبل صنين** (أو طور سينين) حيث الثلج يضاحك الثلج، ويحاكيه حتى في لهيب الصيف. إبن الأعالي، بيته عرزالٌ أو كوخ نباتي في غابة الجمال البسكنتاوي، حيث تتناغى ينابيع الصخر وجداول القلب وأشجار الجمال الأنثوي وتتشاهى عصافيرُ الأعمار على دِبْق الأجساد الشابة، الساحرة ـ المسحورة كطيور الجنّة! كتبَ شعره بلغة الحياة «هذه البنفسجة العملاقة، اللغة التي ترضي الشعر لكي يكون شعراً، وترضي المغامر الكبير والطفل الصغير» (مجلة **الحداثة**، 35 ـ 36، خريف 1998، **المسيرة**، صص 40 ـ 41).

■ يصف نفسه وشعره بقوله (م.ن. ص 41): «يتصيّد الكلمة كصيّادٍ ماهر، يقطفها من ضحكة نجمة، من رقصة فراشةٍ في الحقل، من دمعة طفلٍ خضراء، من عطر وردة، من كرَّةِ عندليب. الكلمةُ عنده هذه الكحلة، نقطة النبيذ هذه التي تلمع على شفة امرأة جميلة. يلعب في الكلمة كما يلعب العصفور في خدّ العنقود والرّمانة الحمراء المشقّقة في آخر شهر أيلول، وكما يلعبُ زندٌ يطوي خصراً، ويدٌ تعصرُ نهداً.

(الشّعْرُ عنده هذا الإله الذي فيه من السّماءِ والأرض، من الحياة، من المحبّة والحرية، من الإنسان، من اللعب بالكون والجمال. يكتبُ أشعاره بقلم الوردة والنّار، وحبر البحر والشمس».

زوجته **أغنية** أبي حيدر، وابنته الأولى **جلنار**، مع ولدين هما جورج وموسى درسا في بوسطن. أمَّا هو فلم يغيّر درس الحبّ، الذي نشره متأخراً نسبياً، سنة 1951، حين صدر ديوان **جلنار** (حريصا ـ الرابطة الفكرية).

جلنار:

قدَّم الشاعر الكبير سعيد عقل* لهذه المجموعة، بعنوانٍ آخر: «**قصّة جمال**»، فيه (ط 3، ص ف):

«شعر ميشال طراد عميحكي.
عميبوح بسرار كتيري.
لا تهتم لمعناه ـ معانيه غنيي أو غير غنيِّي.
تسرُق السّرار. عَبِّي حرجك ورد.
بكرا إنت الجمال».

هذا نثر من سعيد عقل على شعر ميشال طراد. أمَّا من شعره الجلناريّ، فهذه المعصرة العجيبة:

«يا حلوتي، كواز النبيذ،
هَـ العا صِفَرْ الملوكْ،
المشعشا بالعيذ،
وعمتدوخُنْ هيكي،
مشْ يا تُرا،

من العنب ادمدعوك،
عَ المَعْصرا،
بضوّ القمرْ، من تحتْ إجريكي؟ (**جلنار**، ص 2).
«قلّي القَمَرْ: ليكي هَـ الليل دنية بَرْد،
جلنار، خلّي الورد يلطى بعينيكي»

(م.ن. ص 45)

إنتي وأنا وحبقا وشي سلّة قناني
ومن بعدنا تبقى هَـ الأرض سكراني!

(م.ن. ص 88)

المفكّر اللبناني **ميشال شيحا**، ختم «جلنار» بخاتمة شاعرية، عنوانها «شاعر من بلادنا»، وفيها ان شعر طراد هو شعر اللحم والدف، شعر الرّوح العاشقة في بيت اللحم وكأنها تصبو إلى السماء. وبعد ستة أعوام، صدر للشاعر ديوان دولاب، سنة 1957 (بيروت، دار الكتاب).

دولاب

يناشد عمر الخيّام، في دولابه (ص 125، ط 2، دار لحد خاطر، 1993):

يا صاحبي! تمتّعْ بزهرة هَـ الشباب
من قبل ما يصفرّ ويهرّ الزّهر
وتقعد، لوحدك، تحت قامات التراب
ولا بنت حلوي ولا غناني ولا خمر!

ويرثي للحياة نفسها التي تبدو له في صورة **خيمة عنكبوت** (م.ن. ص 138):

شو إلو الانسان؟ كومة هَـ التّراب
لو قَصَّبْ الشمس وشَقّعْ منها بيوتْ
لو سَمَّر الصبح وخزَّق وجّ الغيابْ
شو إلو؟ والأرض خيمة عنكبوت!

ثم يصدر له على التوالي: «**اليش؟**» عن مطابع زحلة الفتاة (سنة 1964)

و«**كاس ع شفاف الدني**» عن مطبعة حايك وكمال (بيروت، 1972)، وفي سنة 1987، وبعدما ثبت أقدامه الشعرية في أرض قوية، أصدر ميشال طراد «**عربيّي مخلّعا**» حيث يبدأ الجسد بالظهور له في هذا العمر (60 سنة) وكأنَّه عربة مخلّعة أخذ يزعزعها الدَّهر:

الإنسان ضَيَّع الطريق   عَ وجّو غبرة الموت!
محنطينو وحاطّينو بعربيي   مخلًّعا، عميجرّا بعتم الليل
بها العاصفي: كلب كلبان   (**عربيي مخلَّعا**، ص 9)

الغراب الأعور:

سنة 1986، صدر لميشال طراد عمله الشعري المدوِّي: **الغراب الأعور**:

تحت الثلج، بين الضباب، براس حورا يابسي
قاعدْ غراب
أعور عميألّف كتاب
عن ناس مش صاير لها تاكل ترابْ
وناس عَمْبترتْ خبزا للكلاب...!



مسافر أنا لوحدي وما بعرفشْ لوينْ!
ووين راحْ هدِّي
لا دهب عندي ولا معي وردي
فاضي الإيدين (**الغراب الأعور**، صص 39 ـ 40)

هِريان:

هَـ العالم روايح قبور   والُروح كلاً معفنِّي
والقلب كلو شرور   يضكلوبل الهُنريان ...

(م.ن. ص **122**)

عيد الشحادين:

منحازاً للفقراء، الشّحادين، يكشف ميشال طراد، سنة 1992، عن إحساسه

العميق والتزامه بهؤلاءِ الذين ليس على صدورهم قميص، ولا تاج على رأسهم غير الشوك، فبايعهم، وإن لم يطلب منهم أن يبايعوه:

«أعما فقير مبيّني ضلوعو
من كتر جوعو
همّ الدِّني همو
وما بيفتحش تِمّو،
بيشرب من دموعو
بياكل المسكين من دمو» (**عيد الشحادين**، ط 1، 1992، ص 47).

وردي بإيد الريح:

كلام الوداع الأخير، نشره سنة 1993. وبعد خمس سنوات، تركت يدُ الريح وردة الشاعر تهوي إلى باطن الأرض التي أحبّها وغنّى لها:

يـــا ربّ أنـــت الـــحـــبّ يـــا حـــبّ أنـــت الـــرّب
جلنار كانت حلوة الحلوين!
شو الزنبقا وشو السوسني؟
وملفلفي بهالأسود الموسلين
وعمرها أزود من العشرين
وعمري أنا أنجأ سِتّعشر سني
حسّون عمبيودّع بصنّين
ويومها ببوسي كِنتْ بيع الدّني...! (**وردي**، ص 14).

بين الحبّ والحبّ، أسّس ميشال طراد للشّعْر المحكي نمطاً جديداً، يتسع للقصيدة بكل أشكالها العمودية والتفعيلية وحتى النثرية. فكان من أهم شعراء عصره الشعبيّين، ومتجاوزاً لأعظمهم في إبداعه المتّصل.

طوقان فدوى: (1917 -) نابلس

إبراهيم: (1904 - 1941)

الشاعران الشقيقان:

هل هي خنساء فلسطين المحاصرة؟ ربّما لا تحب فدوى طوقان هذه التشابيه، رغم رثائها المتواصل لأخيها إبراهيم، ولفلسطين. فهي المولودة في نابلس سنة 1917، ما زالت ثابتةً فيها، مع شقيقها إبراهيم (المولود في نابلس سنة 1904)، وبعدَه (توفي سنة 1941، بعد مرضٍ في العراق). تعلّما في مدارس نابلس، وباكراً، اكتشف ابراهيم طوقان نفسه الشاعرة، ونفسَ شقيقته **فدوى** الميَّالة معه إلى التعبير الشّعري. أتقنا مهنة الأدب وتهذيبات الشعر. تعرّفا على الآداب العالمية، من خلال اللغة الانكليزية؛ وحين غادرها ابراهيمُ فجأة، تأثّرت كثيراً «فأكثرت في كتابة المراثي». سنة 1946 وضعت دراسة بعنوان «**أخي ابراهيم**»، صدرت في يافا. نالت الجوائز الأدبية والأوسمة على أعمالها. وفيه قالت:

«لقد احتضنت ابراهيمَ في الجامعة وخارجها، بيئة أدبيّة لم تكن لتحتضنه لو لم يكنْ في بيروت. أمَّا في الجامعة فقد كان هناك رعيل من أقرانه الطلاّب إمتاز بصبغته الشعريّة، وتعاطيه لقول الشعر الجزل. من ذلك الرعيل كان **عُمر فرّوخ** (صريع الغواني)، و**حافظ جميل** (أبو النّواس) و**وجيه بارودي** (ديك الجن) وإبراهيم (العبّاس بن الأحنف). وكان تجاوب الذوق والمشرب قد وصل بين هؤلاء بأسباب المحبّة والأخوّة. وكانت تجري بين حافظ ووجيه وإبراهيم مساجلات شعرية عديدة تناقلها الطلاّب وأحبّوها، غير ان هذه المساجلات لم تكن لتخرج عمّا توحي به طبيعة الشباب الملتهب، المندفع وراء الحياة...»

(ديوان ابراهيم، دار القدس، بيروت 1975، ودار العودة، 1980؛ ص 19).

أمّا الناقد المبدع الدكتور **إحسان عبّاس*** فيقدّمه في الكتاب نفسه (ص 207) على أنّه «أكبر شاعر أنجبته فلسطين حتى أواخر العقد الرابع من هذا القرن. وقد خضع إبراهيم في نظرته إلى الشعر وفي تصوّره لطبيعته، لمبدأين نقديّين، كان لهما أثرهما العميق في توجيه شعره نفسه. . . : **«الشعر نكتة»** و**«الشعر عبارات نثرية موزونة**، لا أثر لكدّ الخاطر عليها، بل اتفق لها هي أن تكون موزونة».

□ شاعر فلسطين والحب والاستشهاد:

التواضع يقضي تصنيفه في عداد شعراء فلسطين في النصف الأول من القرن العشرين، إذ شهد النصف الثاني من هذا القرن، ثورة وطنية ومقاومات بالبندقية وباليراع، ويرز كتاب وباحثون وشعراء فلسطينيون من الطراز الأول عربياً، وأحياناً، عالمياً. هو كما يصفه إحسان عبّاس (م.ن) بقوله: «تفيد الدراسة التطورية ان شعر إبراهيم بلغ ثلاث ذرىً متعاقبة: **ذروة الحب** وذروة **الشهوة** وذورة المشكلة الوطنيّة [. . .]. ثم يحلُّ عام 1935 فيتّجه شعر إبراهيم في ذروة جديدة، هي ذروة القضية السياسية؛ وفي ديوانه قطع كثيرة نُظمت في ذلك العام، إذا قُرئت معاً كوَّنَتْ **قصيدة وطنيّة** سياسية تهكّمية لاذعة، تتحدّث عن مشكلة الزعامة والسياسة والأحزاب في فلسطين». وهنا بعض نماذج من شعر إبراهيم طوقان، تمهيداً للانتقال إلى الشاعرة فدوى طوقان.

I. لو يصوم الزعيم عن بيع الأرض

حبّذا لو يصوم منا زعيم ... مثل (غاندي) عسى يفيد صيامه
لا يصم عن طعامه... ... في فلسطين يموتُ الزعيمُ لولا طعامه
ليصمْ عن مبيعه الأرضَ ... يحفظ بقعةً تستريح فيها عظامه

(ديوان ابراهيم، ص 20)

II. صيارفة وزرّاع

أعداؤنا ـ منذ أن كانوا ـ صيارفة ... ونحن منذ هبطنا الأرض زُرّاعُ
يا بائع الأرض لم تحفلْ بعاقبةٍ ... ولا تعلّمتَ أنَّ الخَصْمَ خدَّاعُ
لقد جنيتَ على الأحفادِ، والهفي! ... إنَّ السَّرابَ كما تدريه لمَّاعُ
فكّر بموتك في أرضٍ نشأتَ بها ... واترك لقبرِكَ أرضاً طولها باعُ

(ديوان إبراهيم، ص 20)

III. عصبة السماسرة

أمّا سماسرة البلادِ فعصبة عارٌ على أهل البلاد بقاؤها
إبليسُ أعلنَ صاغراً إفلاسه لمّا تحقّق عنده إغراؤها
يتنعّمون مكرّمين... كأنّما لنعيمهم عمَّ البلادَ شقاؤها
هم أهل نجدتها وإنْ أنكرتهم وهم ـ وأنفك راغمٌ ـ زعماؤها

IV. في المكتبة (1926):

وغريرةٍ في المكتبة... بجمالها متنقّبَهْ
أبصرتها عند الصباح الغضّ تشبه كوكَبَهْ
جلستْ لتقرأ أو لتكتبَ ما المعلّمُ رتّبَهْ
فدنوتُ أسترقُ الخُطى حتى جلستُ بمقرُبَهْ
وحبستُ، حتى لا أرى، أنفاسيَ المتلهّبهْ
ونهيتُ قلبي عن خفوقٍ فاضحٍ، فتجنّبَهْ» (ديوان ابراهيم، ص 42).

V. أنتم (نقد زعماء فلسطين سنة 1935):

أنتمُ (المخلصون) للوطنيّه
أنتم (الحاملون) عبء القضيّه
أنتم (العاملون) من غير قولٍ
باركَ الله في الزّنود القويّهْ
و(بيانٌ) منكم يعادلُ جيشاً
بمعدّاتِ زحْفِهِ الحربيّهْ
و(اجتماع) منكم يَرُدُّ علينا
غابرَ المجد من فتوح أُميّهْ
وخلاصُ البلادِ صار على البابِ
وجاءت أعيادُه الورديّهْ
ما جحدنا (أفضالكم) غير أنّا
لم تزلْ في نفوسنا أُمنيه:
في يدينا بقيّةٌ من بلادٍ
فاستريحوا كي لا تطير البقيّهْ (ديوان إبراهيم، ص 163).

VI. أيُّها العربي:

أمـــامـــك أيُّـــهـــا الـــعـــربـــيّ يـــومٌ تـــشـــيـــبُ لـــهـــولـــه سُـــوْدُ الـــنّـــواصـــي
وأنـــتَ ـ كـــمـــا عـــهـــدتـــكَ ـ لا تـــبـــالـــي بـــغـــيـــر مـــظـــاهـــرِ الـــعَـــبَـــثِ الـــرّخـــاصِ
مـــصـــيـــرُك بـــاتَ يـــلـــمـــســـه الأدانـــي وســـار حـــديـــثُـــه بـــيـــن الأقـــاصـــي
فـــلا رحـــبُ الـــقـــصـــور غـــداً بـــبـــاقٍ لـــســـاكـــنـــهـــا ولا ضـــيـــق الـــخـــصـــاصِ

(ديوان إبراهيم، ص 162)

☐ شاعرة اليأس الصغير:

من مأساة ابراهيم إلى مآسي فلسطين وشعبها، وصوت **فدوى طوقان** يعتصرُ الشِّعْرَ الباكي، هرباً من اليأس الأكبر:

«أخشى يا طفلي أن يُقتل فيك الإنسان
أنْ تدركه السقطة
أن يهوي، يهوي، يهوي للقاع».

(ديوان فدوى طوقان، ص 628)

انها تصرّ في «أغنية صغيرة لليأس» (م. ن. ص 629) على أن يحرث بستان روحها وأن تظل الحياة صديقتها، وأنْ يعاود القمر طريقه اليها. إنَّها تمانع الموت بمقاومته، وتخترع لنفسها، بالشعر، أملاً لا يمرض. فمن «وحدي مع الأيام»، أولى مجموعاتها الشعرية، المهداة إلى روح إبراهيم، إلى آخر حرفٍ نشرته، لا تخفي فدوى طوقان قلقها من الموت، موت الأخ والأرض والذات:

«آهِ يا موتُ! تُرى ما أنتَ؟ قاسٍ أم حنونُ؟
«أبشوشٌ أنتَ أم جَهْمٌ؟ وفيٌّ أم خؤونُ؟
«يا تُرى من أيّ آفاقٍ ستنقضُّ عَليه؟
«يا تُرى ما كنهُ كأسٍ سوف تزجيها إليه؟
«قُلْ، أينَ ما لونها؟ ما طعمها؟ كيف تكونُ؟»

(ديوان فدوى، ص 15)

☐ كم... وكم

كـم بـائـسٍ، كـم جـائـعٍ، كـم فـقـيـر يـكـدح لا يـجـنـي سـوى بـؤسـه!

ومترف يلهو بدنيا الفجور قد حصرَ الحياةَ في كأسه!

(ديوان المدى، ص 32)

□ وجدتُها :

«وجدتُها يا عاصفات اعصفي
وقنّعي بالسحب وجهَ السّما
ما شئت، يا أيّام دوري كما
قُدِّرَ لي، مُشمسةً، ضاحكه أو جهمةً حالكه
فإنَّ أنواريَ لا تنطفىء
وكلّ ما قد كانَ من ظلٍّ
يمتدّ مسوّداً على عمري
يلفّهُ ليْلاً على لَيْلِ
مضى، ثوى في هوَّةِ الأمس
يوم اهتدت نفسي إلى نفسي!» (ديوان، **وجدتها**، ص 177).

□ الجدار

«وكيف نعودُ وهذا الجدار
يسدُّ علينا طريق الرجوع
جدار أصمّ بغير عيون
تدور به عاصفاتُ الظنون
تعالَ إليهِ
وخلِّ أصابعك الباردة
تمرّ عليه
لتلمسَ قسوةَ أحجاره
لتعرف أيَّ جدار رفعناه ـ
نحن، وشدناه دون طريق الرّجوع». (ديوان فدوى، **أعطنا حبّاً**، ص 388).

□ على قمّة الدنيا وحيداً:

«أنتَ يا مَنْ قلت «لا» للموتِ والتيه
وللوجهِ الذي عشرينَ عاماً ظلَّ مسروقَ الهوية
أنتَ يا شمس القضيّه
نَمْ هنا في الوطن الحاني فأنتَ الآنَ فيه
يا بعيداً وقريباً
يا فلسطينيَ أنتَ!
أيُّها الرافض للموتِ
هزمتَ الموتَ حينَ مُتَّ». (ديوان، صص 610 ـ 611).

عين

محمود أمين العَالِم
إنسانيّة الثقافة والنّقْد

□ برلمان المثقفين:

■ صحافي، ناقد، فيلسوف: يأخذنا من الثقافة إلى النقد، ومن النقد إلى «الثقافة الإنسانية» الناقدة، **محمود أمين العالم**، الفيلسوف العربي المصري الباحث عن الإنسان في الثقافة كضرورة من ضرورات تاريخ الحريّة، نراه يوضح الإنسانية العربية ذاتها، من خلال مهنته **النَّقْدية** طيلة نصف قرْنٍ ونيّف ـ وليس مصادفةً أن تُجمع بعض مقالاته ودراساته في النقد الأدبي، وأن تصدر مؤخراً في القاهرة بعنوان: «**أربعون عاماً من النقد الأدبي**». ذاك ان هذا السابح في لجج النهضة الثقافية العربية الثانية، ما بعد الحرب العالميّة، راهن على **الكلمة العالمة، وعلى تأثيرها في مدى الأجيال، فراح يتابع معاصريه الكبار، من عباس محمود العقاد*** إلى نجيب **محفوظ***، وصولاً إلى هربرت ماركيوز (H. Marccuse) وفلاسفة، ومفكّري وكتّاب النهضة العربية الثالثة، المستمرّة منذ السبعينات حتى اليوم.

عَلَمٌ كبيرٌ من أعلام الفلسفة العربية المعاصرة، أدخل الفلسفة على الأدب والنَّقد والسياسة. واضح، شفّاف مثل النُّور في المشكاة، وزيت كتابته مصري ـ عربي ـ عالمي. ناشطٌ يساري، ماركسي، راديكالي في فكره وممارسته، أصابته الدهشة مؤخراً عندما جرى تكريمه في دير بلبنان، وتساءل: **كيف لماركسي عربي أن يُستضاف في هذا الدّير؟ إنّه حدثٌ بذاته، شهادة على إنسانية الثقافة العربية، وعلى تسامح الأيديولوجيّين، وخوضهم المعارك الفكرية بحرية وعقلانية وتسامٍ.**

كاتب سجالي. ناقد: لنقده وجهانِ، يعمل معك، ويعمل ضدّكَ في آن. عنده معركة الفكر أسمى المعارك، آخر السياسة. ومَنْ لا يكسب معركة الفكر، معركة الكتب والأقلام والحاسوب، لا يُفيده كسب المعارك الجانبيّة الصغرى. نجده في كل جيلٍ وفي كل مقام، معاصِراً لعالمه بعلمٍ وثَبَاتٍ وعزم على التواصل مع المستقبل، كأنّه منه، ولا موت إلاّ في الظاهر العابرِ.

هو من قاهرة المُعِزّ؛ شديد الحضور في الصحافة العربية، وفي الثقافة وميادين الفلسفة ومؤتمراتها. عشيَّة «(حرب نيسان 1996)» كان يحاضر في بلدة العباسية (قضاء صور)، فيما النّيران تستعر، وهو واثقٌ من أنَّ مقاومة الشعب اللبناني ستنتصر. وفي عمّان، شارك في مؤتمر الفلسفة العربية الأول، وأعلن تضامنه مع فلاسفة النهضة العربية الثالثة، بعدما سجّل نقدَه لمفكّري وفلاسفة النهضة الثانية.

اكتشف «المشترك العربي» بين الأنظمة العربية، ودعا في مقابلة (را: جريدة **اللواء**، 28/ 1/ 1999، ص 18) إلى **إنشاء برلمان للمثقفين العرب**: «هناك ضرورة لتشكيل برلمان للمثقفين العرب يضمهم جميعاً بكل انتماءاتهم على نحو ديمقراطي. كذلك لا بد من طرح صيغة قومية عربية جديدة لتفعيل دور المثقفين؛ وأن يهتمّ هذا البرلمان بوضع **مشروع تنموي ذاتي شامل للأمّة العربية**، يراعي ما بين مجتمعاتنا من تباينات في الظروف، وتفاوت في المستويات، وطرح بدائل وحلول عملية للقضايا القومية المختلفة، ومناقشتها بشكل ديمقراطي، والسعي إلى تبنّيها وإقناع الأنظمة العربية بتنفيذها، بالإضافة إلى حتمية تشكيل **جامعة للشعوب العربية**، تكونُ في توازٍ مع جامعة الدول العربية وتمثّل مختلف القوى والتنظيمات لتعبّر عن **الصوت الشعبي العربي**. وكذلك تشكيل **هيئة عالمية** تمثّل شعوب العالم وتمارس رقابتها وحمايتها للشرعية الدولية».

■ البحثُ عن الإنسانية في الثقافة:

أكاديمي، ملتزم بحريةٍ، مثابر على البحث عن المعرفة من خلال إنسانية الثقافة أو «المشترك الفكري» بين البشر. شجرته الفلسفية تُعرف من عناوين ثمارها:

■ في الثقافة المصرية (بالاشتراك مع د. عبد العظيم أنيس)، سجال مفتوح مع **طه حسين*** وممثلي تيّاره في تعريف أو توظيف الثقافة الوطنية او العربية.

■ معارك فكرية (دار الهلال، القاهرة)، حصيلة تطبيق أفكاره كتمرين ثوري على الواقع المطلوب تغييره بالنَّقد وبالممارسة.

■ فلسفة المصادفة (دار المعارف/ القاهرة)، نظرة فلسفية ملتزمة، وناقدة للتفلسف العربي الليبرالي او التسييبي، المنقول عن عدمية من هنا أو وجودية عبثيّة من هناك، حيث الفرد الشّاذ يصبح محور قضية، فيما الجماعة متروكة، أو مُساقة إلى أتون نازية او فاشية، كما في كتابه: (**البحث عن أوروبا**).

■ تأملات في عالم نجيب محفوظ، صدر في القاهرة عن «المؤسسة العامة للطباعة والنشر»، وفيه أولى الاضاءات النقدية لنص الرّوائي المصري، الذي كان العالِم من أوائل مكتشفيه ومرشّحيه للعالمية.

■ الثقافة والثورة، أول كتبه العربية المنشورة خارج القاهرة (دار الآداب بيروت)، وفيه معاملات الترابط ما بين الثقافة (كتقليد) والثورة كتجديد في الثقافة والمجتمع معاً، وصولاً إلى إنسانية أكثر ثقافةً أو إلى ثقافة أكثر التزاماً بحرية الانسان!

■ هربرت ماركيوز، أو فلسفة الطريق المسدود. وضعه الدكتور محمود أمين العالِم، رداً على هذا المتفلسف «الماركسي» الأوروبي، المسحور بالفرد. واليائس من خلاص الجماعة (تحرّر البروليتارية، مثلاً)، (دار الآداب/ بيروت).

■ الإنسانُ موقف: صدر في بيروت عن (المؤسسة العربية للدراسات والنشر).

■ البحث عن أوروبا: صدر في بيروت عن (المؤسسة العربية للدراسات والنشر).

■ الرحلة إلى الآخرين: (القاهرة/ دار روز اليوسف).

■ وفي **الشعر** له، عملان:

- **أغنية الانسان** (القاهرة/ دار التحرير).
- **قراءة لجدران زنزانة** (بغداد/ وزارة الثقافة).

□ عن توفيق الحكيم: مفكّراً وفنّاناً:

عن دار القدس في بيروت، صدر للعالِم سنة 1975، كتابه **عن توفيق الحكيم: المفكّر والفنّان**، وفيه يقول: «في حياته وفلسفته وأدبه ثوابتُ مبدئية تترك دائماً وسط متغيّرات لا حصر لها من الأحداث المسرحية او الوقائع الإنسانية او

القضايا الفكرية. إنّها في حوار ـ بل تصادم دائم ـ مع هذه المتغيّرات. ذلك ان هذه الثوابت المبدئية ليست إلاَّ خلاصة القيم الانسانيّة الأساسية، يجرّدها توفيق الحكيم من الزّمان والمكان، ثم يعود بها لتتحاور مع الزّمان والمكان، إختباراً لحقيقتها، وتعرُّفاً على الحقيقة ذاتها، وسط عالم الامتداد والتنوع والحركة والتغيير». (م.س. صص 7 ـ 8). ويختم: «نختلف معه، إختلاف **الحرص على الوعي الصحيح** بواقعنا وعصرنا. والحرص على مواصلة الطريق نفسه، **طريق الانتقاد** وطريق الإبداع الفكري والفنّي في ثقافتنا. ولكننا نحترمه ونعتزّ به وبتراثه، ونرى فيه معلماً مضيئاً من معاني الإبداع والتجدّد الدائم في ثقافتنا العربية المعاصرة» (م.س. ص 155).

☐ عن الزّمن في الفكر العربي ـ الإسلامي:

في مجموعة «**دراسات في الإسلام**»، يقدّم محمود أمين العالِم مساهمة فلسفيّة، تستحق أن تنشر على انفراد، لفرادة موضوعها وأهميته (دار الفارابي، بيروت، ط 4، 1987، صص 103 ـ 136). فهذا النص وضعه العالم بالفرنسية وقدَّمه في جامعة باريس الثامنة تحت عنوان «إشكاليّات الدراسات العربية»، وهو هنا موسوم بعنوان: «**مفهوم الزمن في الفكر العربي ـ الإسلامي قديماً وحديثاً**». وفيه يشير إلى استهلالات **الزمن** في الخطاب العربي، فيلاحظ: «يختلف مفهومُ الزمن ويتنوّع بين المراتب الشعبية، المدينية، أو الريفيّة القَبَليّة او الرعوية بحسب طبيعة العمل الذي يمارسونه وأساليبه. ولا شك انَّ المفهوم القدري للزَّمن ما زال سائداً بين هذه المراتب ولكنَّه يختلط بمفاهيم موضوعية تنمو بنمو الممارسات العملية والانتاجية والتكنولوجية، فضلاً عن تأثير وسائل الإعلام الجماهيرية [...]. والخلاصة ان القضية ليست في أن نجد مفهوماً واحداً للزَّمن او مفاهيم مختلفة، متنوّعة في الفكر العربي الإسلامي، وليست في القول بأنَّ الزمن في هذا الفكر متّصل او ذريّ منفصل، وإنَّما في أن ندرس هذه المفاهيم في دلالاتها ووظائفها وتطبيقاتها الاجتماعية، في الملابسات التاريخية المختلفة لا أنْ نقفَ عند التناول النظري المجرَّد لها». (م.ن. صص 129 ـ 130).

☐ البحثُ عن أوروبا:

سنة 1975، وبهذا العنوان، نشر محمود أمين العالِم كتابَه في بيروت (عن المؤسسة العربية للدراسات والنشر)، مقدِّماً جديدَهُ على صعيد الثقافة المصرية خصوصاً، والعربية عموماً، ونظرات مثقفيها الرّحالة إلى أوروبا ـ النهضة. كانت

رحلته إلى أوروبا ما بين 1966 و1969، أي من ضمنها أحداث أيار (مايو) الطلاّبية سنة 1968 في عهد الجنرال شارل ديغول: «وقد يغلب على هذه الرحلة إرادة الحكم والتقييم، بل والمحاكمة أحياناً، أكثر مما يغلب عليها الوصف المحايد، والتلقِّي السلبي، بل اعترف صراحةً انها **رحلة تتحرَّك من موقف**، من رؤية أعترف أنَّها تتميز بعدم الحياد، تتميّز بالانحياز. وأنا اؤمن بأنَّه لا شيء محايد. العين تبصر وتختار وتركّز. والفكر الذي يتأمل يختار ويقيّم، والعاطفة التي تنفعل تختارُ وتكثّف. لا شيء محايد. على أنَّ عدم الحياد لا يعني انعدام الموضوعية. فالحياد ـ إن كان ثمة حياد ـ هو تصوير فوتوغرافي يقف عند حدود التسجيل الخالص. ولكنْ حتى هذا التسجيل الفوتوغرافي يتضمَّن تقييماً، يتضمّن موقفاً.. أي يتضمّن اختياراً واعياً.. إنَّه يختار اللقطة ويحدّد الزاوية. ولهذا فلا تسجيل يمكن أن يكون محايداً. ولا حياد يمكن أن يكون تسجيلاً خالصاً. **والذين يزعمون الحيادَ والتسجيلية الخالصة يخدعوننا، لأنَّهم** يريدون إخفاء مواقفهم عنّا، يريدون أنْ تتسرّب هذه المواقف في نفوسنا دون أن نستيقظَ لها، **دون** ان نقفَ منها موقف الانتقاد والتقييم والحكم». (**البحث عن أوروبا** مقدّمة، صص 5 ـ 6). وتحت عنوان: «**بين الواجهات الكاذبة والأعماق الإنسانية**» (م. ن. ص 113) يقول:

«ما أكثر الأسوار في حياة الإنسان الفرد، وفي حياة الإنسان التاريخ. أسوار تفصل وجه الانسان عن قلبه، وتفصل ذاته الفردية عن جماعته الإنسانية [...] وما أكثر الجسور والطرق ووسائل المواصلات النفسية والاجتماعية والمادية، التي حاول الإنسان ويحاول اقامتها دائماً ليتخطّى بها هذه الحوائط والجدران والمسافات ومظاهر الانفصال المختلفة، وليبني بها روابط المودّة والعدالة والمساواة والحرية بين الانسان والإنسان».

☐ العالِم والخيال:

وأخيراً، يعلن محمود أمين العالِم، لمحاوره في القاهرة (جريدة **اللواء**، 22/ 9/ 1998 ص 18): «أعتقد أن وجود **الخيال العلمي** يخرجنا من الجمود ويطهّرنا من الرؤية الميكانيكية التي أخشى ان تسود. فالخيال العلمي او **المخيال** [...] هو عنصر من عناصر **الوعي العلمي**، فالكثير من النظريات تبدأ من الخيال، وبالقطع داخل كل انسان شبكة متكاملة ينطلق منها خياله الخاص. وأرى ان المخيال رؤية غير محدّدة لفكرة نظرية تكادُ تنبثق...». «**ينبغي ان يكون الخيال**

العلمي البعيد عن الإغراق في الميتافيزيقيا، والمرتبط بالواقع، موجوداً داخل استعدادنا للمستقبل، فأنا أؤمن أنَّ الاستبصاريين يملكون القدرة على تخييل الأشياء. وهي في تقديري أشياء تتماهى وتكاد تطرق أبواب النظريات، فالخيالُ ينبغي ان يصاحب لحظاتنا العلمية حتى لا نصطدم بما يُمكن أن يُسمَّى «اليقين النهائي». لكن إلى متى وإلى أين؟ وهل يستحيل التيقن، بغير الخيال، من علم اليقين؟

إحسان عبّاس (1920 ـ عين غزال)

إبن رشيق الفلسطيني

□ رشاقة النّاقد:

■ ينهض صافياً من عين الغزال، منبع رأسه في فلسطين سنة 1920، وكأنّه في سباق مع طه حسين، النّاقد الأدبي المجدّد، بعدما صار كتاب «**العمدة**» لابن رشيق في محفوظات الذاكرة الأدبية، يوم كان السلطان هو الزّبون الأول ـ بماله وبأذنه، لا بعينه التي لا تقرأ ـ للكتاب المخطوط، فكان «**الغوّاص**» **أو الناقد الأدبي الذي حمل ريشته ابن رشيق يداعبه بعبارتين جارحتين**:

تسألني أينَ الشعر؟ ـ إنَّه معك، حيث أنتَ.

وتسألني مَنْ أشعر الناس؟ فأقول أنتَ.

ولكن، لو تسألني ما المدح، لأجبتك: إنَّه **الذَّبح**!

وفي العصر عينه، ينهض المفكّر والناقد اللغوي الكبير **عبدالله العلايلي** (1914 ـ 1996) الذي وضع ميزاناً للنّقد اللغوي والأدبي، وأسمى الشعر الحر «نظيماً»، وعرَّف النقد بأنه عمل داخل العمل الأدبي، فمَن نقد عليك، هو كمَن عمل معك. وبين نقد الشيء، غربلته؛ والنقد عليه، كانت **رحلة إحسان رشيد عبّاس**، المتوهجة، التي توّجها، مؤخراً، بمذكرات مثيرة: «**غربة الراعي**»! فلماذا اتخذ ابن رشيق الفلسطيني، هذا التلقيب الذاتي؟ هل الناقد الأدبي بنظره راعٍ، لكنّه بات غريباً عن أرضه، وعن رمزها المريمي الجديد، المرأة الحبيبة وفلسطين في آن؟ أورثَ الصفة عن أبيه، الراعي الأبوي المتسلط، الذي يعترف بالزواج ولا يعترف بالحب؟ أم ورثها عن «صماصيم» غرابته الشخصية ما بين المُعاش والمفتكر

به والمسكوت عنه؟ في نقده **تناصت**، أو **تفاكر** بين ذاته ونصه المقروء، بعينِ عدوٍ، أي ناقدٍ؛ وفيه أيضاً، **تناكر**، هو التعبير الجديد عن المساحة ما بين الإبداع الأدبي والحفاظ على «**ديكتاتورية التخلّف**» الاجتماعي والسياسي، التي عانى منها الرّاعي الفلسطيني كثيراً، بعدما صارت منجيرته قلماً بارداً في يد آكاديميّة تبحث عن المعنى من جهة، وعن اللقمة من جهة ثانية.

☐ راعي الغرابة في الغربة:

■ توهَّج إحسان عباس في لبنان ـ بعد فلسطين ـ ولكنّه في القاهرة تكوَّن علمياً، على نمط من التقليد الأدبي المحافظ، حيث الأنواع الفكرية والأسلوبية مقولبة، جاهزة، ومغلقة، لا تكاد تتسع لجديد. وفي السودان، ربما بلغ هذا الراعي التائه ذروة الغرابة في غربته، فهو يعتاش من لقمة التقليد وكلماته، وينزع إلى رؤية الأشياء الجديدة بعينه الناقدة ـ الغزاليّة الصافية ـ إن جاز القول: رؤيتها كما هي، لا كما جرى تلبيسها بلباس العصور الخالية. هنا معنىً آخر لغربة هذا المشرّد الفلسطيني من الأرض ومن إرثها الاستبدادي الفكري، إلى ما هو أدهى وأعتى، عنيت الإقتلاع من الجذور، وتوطين غرباء مكان الأصول. فظلَّ هذا الفرع قائماً في أصله، لكنَّه راح يمتدّ بعيداً في أعماق عصره، حيث المعاصرة عنده مغامرة، **وليست حجاباً، كما اتّخذها سواه، قبل انكشاف الغطاء عن تخلّف النظام الاجتماعي ـ السياسي نفسه الذي تتحجّب من ورائه عقول «العراة» ثقافياً.**

إنَّه عقلٌ تثاقفي، تحاوري وتعارفيّ من الطراز الأول. قائم في كل جهات الثقافة، ومنفتح على كل اتجاهاتها قديماً وحديثاً. له من العقلانية الموضوعية ضمانتان، بوصفه كاتباً وأستاذاً. ففي الجامعات حيث درَّس، كان يلقّن المعرفة كما هي من النصّ، لكن بلا عَسْف عند منحنى المعاني، وبلا قَصْر لمجاز اللفظ، وإسقاط ما في الذات، وهو كثير، على ما يتحمّل الموضوع! وفي الكتابة، أبى أن تكون المناصصة، أي الكتابة النقدية للنص، بنص آخر، جديد، مجرّد نقل قوامُه العنعنة، واستبدال مشاهدات العين، بشهود ما كان.

1. رسالته في دكتوراه الآداب (من جامعة القاهرة) حملت عنواناً فكرياً مثيراً، لتناقضه مع واقع العصر المدروس: «**الزّهد في الأدب الأموي**»، لكنّه لم يشتهر بها، ولم تظهر في مصادره ومراجعه، كما كان لسواه.

2. بين تدريس النقد وممارسته في الكتابة العصرية أو التاريخية، أدخل تعريبَ نصوص من خارج مداره الثقافي العربي ـ الإسلامي؛ واستدرج نفسه آخر المطاف إلى ترجمة سيرته «**غربة الرّاعي**» (سنة 1996). والرّحلة المديدة لمّا تنته؛ إلاّ أنَّ «القطيع» الجميل الذي رعاه راعي الكلمات هذا تجاوز السبعين، وقارب سنوات عمره الإبداعي وزاد. فقد وضع الكثير بالعربية، وحقق ونشر حوالى 40 كتاباً من المأثور العربي والإسلامي، ونقل عن لغات أوروبية عشرة كتب. فماذا في مؤلفاته العربية؟

□ أعمال إحسان عبّاس:

عرّف مهمة الناقد العربي الجديد بما يليق بالمبدع: «على الناقد أن يلتقط الجديد في كل عمل أدبي دالّ، ويردّ عليه بإجابةٍ بعيدة عن الركود والاستقرار، وهذا ما كنت أقوم به في قراءاتي للأعمال الشعرية». (مجلة **الطريق** العدد 4/ 1998، ص 120). لم يُعرف عن إحسان عبَّاس أنَّه كان شاعراً محترفاً، لكنَّه وظَّف رهافته النقدية في الشعر المعاصر، كما في سواه. فبعد 33 عاماً، ظهرت بواكيره النقدية وهو يدرّس في السودان التقليدي، وكان موضوعها جديد الشعر العربي الآتي من العراق. فهو ناهض من قديم الأُمّة إلى حداثة نهوض بعض اجتماعها ومثقفيها. ونكتفي ها هنا بأبرز أعماله الموضوعة بالعربية:

1) **فن الشّعْر**، (1953) وهو مؤلّف متصل بتراث العرب والإغريق، موضوعه الشعرية (La Poétique) أو الشاعرية (نسبة إلى الشاعر نفسه) التي يكتسي فنّها أسلوبية مميّزة، ويستلزم بالتالي نقدية خاصة.

2) **عبد الوهاب البياتي والشعر العراقي الحديث**، (1965)؛ كتاب تأسيسي للتعاطي مع ظاهرة الحداثة الأدبية عموماً، والشعرية خصوصاً، بعد ما صارت القصيدة العمودية مقياساً (للأصالة، بميزان بيت شَعْر = بيت شِعْر)، وزعم آخرون أنَّ القصيدة اللاعمودية (الحرّة، النثرية، التفعيلية) هي مقياس جديد للحداثة او التحديث، والانفتاح على العصر، من باب الكلمات، قبل الأشياء والتقنيّات.

3) **فن السيرة**، (1956)، وما علاقتها بالقصة والحكاية والرواية، كألوان من النوع النثري الأدبي.

4) **الشعر العربي في المهجر الأميركي**، (1957)، بالتعاون مع الشاعر الدكتور محمد يوسف نجم.

5) **بدر شاكر السياب**، (1969)، دراسة في حياته وشعره ـ وعندنا أنَّ هذا

التأخير لدراسته يعود إلى المرحلة القومية في الخمسينات والستينات التي لفّت السيّاب وخياراته السياسيّة بجلابيبها . . . ولكن بعد رحيله، صار من الممكن النظر موضوعياً في سيرته وشعريّته، هو وسواه (نازك الملائكة، صلاح عبد الصبور، وأحمد عبد المعطي حجازي، والشاعر السوري الغض **عبد الباسط الصوفي** ـ له «أبيات ريفية» دار الآداب، بيروت ـ الذي قضى مبكراً في إفريقيا).

6) **ملامح يونانية في الأدب العربي**، (1977)؛ دراسته تستكمل ما ذهب إليه السَّلَف من إظهار الدخيل المتفاعل أو المعرّب، فلسفياً وعلمياً، من اليونانية في الحضارة العربية.

7) **إتجاهات الشعر العربي المعاصر**، (1978).

8) **مَن الذي سرق النّار**، (دراسات، قدّمت لها الدكتورة وداد القاضي، 1980). أمَّا على صعيد أبحاثه التّاريخية، فنذكر له:

9) **الحسن البصري**، (1952).

10) **أبو حيّان التوحيدي**، (1956).

11) **الشّريف الرضي**، (1959).

12) **العربُ في صقلية**، (1959).

13) **تاريخ الأدب الأندلسي: عصر سيادة قرطبة**، (1960).

14) **تاريخ الأدب الأندلسي: عصر الطوائف والمرابطين**، (1962).

15) **تاريخ النقد الأدبي عند العرب**، (1971).

16) **تاريخ بلاد الشام** (في جزئين، صدرا عام 1990 و1992).

□ قيامة القديس:

■ وختم أعماله المتوازنة، (8 نقد و8 تاريخ أدب ونقد)، بسيرته الذاتية «غربة الراعي»، عام 1996، التي خفَّف فيها إحسان عبّاس من أهمية «**الفترة البيروتية الخصبة**» من حياته ومن نتاجه الثقافي ـ كما يلفت إلى ذلك محمد دكروب (**الطريق**، م.س، ص 123)، ويتمنى أن يجدّد تناولها برؤى موضوعية شمولية: «. . . وكان في يقيني ـ لو توسَّع إحسان عبّاس في توصيف وتحليل منجزات هذه الفترة ـ أنَّ بإمكانه هو، بموضوعيته وشمولية رؤيته، أنْ يوجّه الضوء الهادىء إلى مختلف تفاعلات الفترة نفسها، بمختلف تيّاراتها، دون تحيّز ما، إلاّ لمدى الإبداع والإضافة في الفنّ والفكر والنتاج الثقافي، لدى هذا الكاتب او ذاك، سواء إنتمى

إلى هذا التيّار او ذاك... وبالأخص ان هذه الفترة الخصبة التي انتسبت إلى بيروت، هي فترةُ خصبٍ ثقافي تجديدي عربي بامتياز» (م.ن.) فماذا استخلص إحسان عبّاس من سيرة رعايته الناقدة؟

يقول في «**غربة الراعي**» (صص 100 ـ 101):

«... إنَّ وضع نظرية في النقد الأدبي العربي محدودة بمفاصل معيَّنة، أمرٌ ليس في استطاعتي ولا في استطاعة أي إنسان آخر في العالم العربي. **لماذا؟** ـ أختصرُ هذا في سببين:

■ فمن ناحية أولى، ليس في الإمكان (**استعارة**) النظريات النقدية من الغرب، كما هي، لكي تُنجز نظرية صحيحة في النقد الأدبي العربي. وأنا ضد (**الاقتراض**) اللامشروط؛

■ ومن ناحية أخرى، فإنَّ التراث النقدي العربي (**كما هو**)، لا يستطيع أن يحقّق هذه المهمة أيضاً.

«... **إنَّني ضد (الإقتراض الشديد) الذي يجعل الإنسانَ يتصرّفُ بما لا يخصّه. لا خلاف على ضرورة الاستفادة من الثقافة النقدية الغربية، شريطة إدراجها في منظور مُتميِّز يعرفُ الفرقَ بين إشكاليتنا الثقافية وإشكالية الآخر**».



وبعد، هل كان إحسان عبَّاس راعياً غريباً، وهو الغوّاص في صميم ثقافة العرب والعالم في القرن العشرين؟ وهل تألّم وحده أمام «مجازر صبرا وشاتيلا»، أم أنَّ العالم كلّه، والعربي خصوصاً، لا يزال ملتزماً بالشعور وبالضمير مع شعبه الفلسطيني، الذي صار شعب العروبة والإنسانية، بامتياز؟ «تذكّرْ كم كان يمكن ان تكون قاماتنا محنيّة لو لم نتكىء عليك» هكذا يختم ابراهيم نصرالله قصيدته عنه «القديس» فكفاه!

شوقي عبد الأمير:
شاعريّة المكان واحتمالاته

■ بنصوص شعرية أدونيسيّة، بالمعنى الأسطوري التجدّدي، حيث يبقى الإنسان في مكانه مفتوحاً على إمكان الزّمان بوصفه هو **لازماناً**؛ وبالمعنى الشعري الإبداعي لدن **أدونيس*** الشاعر، يحاولُ شوقي عبد الأمير أن يفيض علينا من نهر شعره الكبير طوفاناً نُوحياً آخر. فهو يخاطبُ قارىء عصره بالعربية، وبالعربية - الفرنسية، وبالفرنسية وحدَها. ويهجم بنصوصه، من باريس ودمشق والرباط، إلى بيروت: **ديوان المكان** (دار الفارابي - بيروت، 1997) هو مجموعة أشعاره ما بين 1984 و1994؛ ثم **ديوان الاحتمالات** (1998).

وفي التفاصيل أنَّ هذا الشاعر العراقي المسافر، من الناصرية إلى اللامكان، قدَّم نفسه شاعراً في عدّة عناوين:

1976: حديث لمغني الجزيرة العربية (باريس)	- بالعربية
1977: **أجنّة وسراويل صحراوية** (باريس)	- بالفرنسية
1978: مدن الدخان البشري (باريس)	- بالعربية
1980: **حدود** (دمشق/ اتحاد الكتّاب العرب)	- بالعربية
1985: **أبابيل** (دمشق/ اتحاد الكتّاب العرب)	- بالعربية وبالفرنسية (لوزان) 1995
1986: **حديث النهر** (الرباط، دار توبقال)	- بالعربية

1988: **حديث القرمطي** (باريس) ـ بالعربية والفرنسية

1991: **حجر ما بعد الطوفان** (باريس) ـ بالعربية والفرنسية

1992: **حضرموت،** (باريس) ـ بالعربية والفرنسية

: **سنبلة لقمح وثني** (باريس) ـ بالفرنسية

في ساعة متأخرة من الجرح (باريس) ـ بالفرنسية

1995: **حديث ما بعد سومر** (بروكسل) ـ بالفرنسية

1997: **أمكنة بلا أرض** (لوزان) ـ بالفرنسية

☐ نماذج من شعر المكان والاحتمالات:

1. الحياة:

«سألوه عن آخر امنيةٍ في الحياة، فقال الحياة.
نظرَ إلى الأرض فكانتْ لا تشبهُ الأرض.
ليس بين البشرة والهيكل العظمي إلاَّ ملم واحد.
سأل نفسه عن النهاية فكانت أطول من الحياة.
أحنى رأسه على صنوبرة يخترقُها لهاثٌ نحاسيّ
فوقه سقطتْ قطرةُ دمعٍ، بعدها قطرةُ دم».

(**ديوان المكان**، صص 282 ـ 383)

2. الماضي:

«أين تُبنى الأمبراطوريات؟ في الماضي.
ـ وأينَ يُبنى الماضي؟ فينا
ـ وكيف نكتشف الأمبراطوريات؟ عندما نحدّقُ في الماضي.
ـ وكيف نكتشف أنفسنا؟ عندما يحدّقُ الماضي فينا»

(**ديوان المكان**، ص 235)

3. نصف مليون قتيل عراقي:

«جنود فرنسيّون عائدون من «عاصفة الصحراء»، يعبرون في ست ساعات بين زقورة أور (UR) وبرج لادفانس (La Défense) تاركين وراءهم نصف مليون قتيل وستة آلاف عام... ولا يلتفتون.

جثة بدوي عِراقي قُتل قرب «نقرة السلمان» تتجوَّل طوال الليل في ساحة الباستيل...». (م.ن. صص 154 ـ 155).

4. قنابل تشريحية:

«قنابل تشريحية: قنابل في دجلة والفرات لملاحقة نوع من السمّك يعيش في الأنهار ومياه الأساطير،

قنابل ضد المجاري الفاسدة لتطهير مياهها وتحريرها،

قنابل في الحدائق العامة وغابات النخيل

ضد الملاجىء الخضراء لربيعٍ متوحّش،

قنابلٌ للقمح، أفرانٌ عصرية للخبز في الهواء الطلق،

قنابل في غرف الأطفال لإثارة الرعب في الدُّمى والحيوانات المخملية،

قنابل في اليقظة لإعادتها إلى الحلم .

قنابل في الأسرَّةِ للنَّوم إلى الأبد». (**ديوان المكان**، ص 139).

5. العابرون:

من قارةٍ إلى قارة فوق أرض واحدة

من ريحٍ إلى ريح تحت سماءٍ واحدة

ومن مدينةٍ إلى مدينة في دم واحد: **عابرونَ!**

من الدخان إلى الغيمة تحت سقفٍ واحد

من المعابد إلى الثكنات خلف جدارٍ واحد

ومن الرحم إلى الرحى في بذار واحد: **عابرون!**

من الماضي إلى الماضي في أرخبيل واحد

من المجهولِ إلى المجهول في عناقٍ واحدٍ

ومن **الوقت الميت إلى الوطن الموت في** جسد واحد: **عابرون!**

من بغداد إلى السيف إلى أندلس الرأس المقطوع في غَرَقٍ واحد
من سماوات البحر إلى مناراتِ الملح في موجة واحدة
ومن شجرة الدم إلى جذورها اللازوردية في نَسَغ واحد
عابرونَ/ عابرون! (**ديوان المكان**، صص 121 ـ 122).

6. السَّيْلُ:

«أوقفني السيْل وكنتُ طريقاً، حدَّثني عن حَجَر مات [. . .]
أوقفني السيْل وكنتُ غريقاً، حدَّثني عن طين الكلمات
عن موتٍ ينمو كالاسفنج وأديانٍ كالأوقيانوس
خلَّفني أسقطُ في القاعِ وقال: لخطو التائه في الماءِ حَصَاة.
[. . .] لاقاني السَّيْلُ وكنتُ أسيلُ
من قمة جَبَلٍ بيضاءَ تعدو خلفي موتٌ وأباطرة وكلاب،
أجرفُ ودياناً وليالي، سدراً ونجوماً،
أوقفني، فتقاطعنا». (**ديوان المكان**، صص 110 ـ 111).

7. العربيَّةُ:

(في ساعة متأخرة من الجرح):
«لنا في ساعة متأخرة من الجرحِ ليلةٌ بيضاء
أقدام عارية في الكلمة/ وجبهة عارية في المعنى
ولنا مكوث الحفرةِ في ارتجاج المسافة.
مثل المدن تمتلىء اللغاتُ بالدخان،
تتنازل لمضامينَ أكثر عُرْياً/ تقتلع الصرخاتُ فيها كالأشجار
ولها في جغرافية الماوراء: تضاريس.
كانت العربيَّة تقودُ شعوبَ الجزيرة وشعابها
إلى أخدودٍ في السماء
عندما عادت إلى الأرض في خطوات إله.
مَن يخلعُ عن قريش عباءَةَ العربيّة؟
أية سنبلة لقمح دمنا وأية مجاعة؟ ضعْ يدكَ في التيّار لتنسَ الينبوع

البدايات كلها قرابين كما النهايات آلهة». (م.ن. صص 106 - 108).

8. صنعاء:

«القِبابُ بطونٌ حبلى والصُّراخ ولادة
واجهاتُ البيوتِ مدهونة بعناقِ الآباء
مثل أجساد القرويات بالفلفل الأصفر». (م.ن. ص 76).

9. ماذا تفعل امرأة؟:

«الفطيرةُ والمرأة والنّار عجينةٌ واحدة
خلف الشرخ الفاصل بين الفطيرة والسرَّة
ماذا تفعل امرأة... (**ديوان الاحتمالات**، ص 70)
«هو محفوف بالمرأة، المرأة محفوفة بالخطر
مثل وجهها بالمساحيق وشفتيها بالألوان
رهينة بينهما فقط يحتجزانها، كل نهاية لقاء
حجّاج عائدون من الطّواف ومعهم صُرَّةٌ وضعوا فيها كل شيء
إلا تعاليم الحجيج وأسراره». (**ديوان الاحتمالات**، ص 103).

10. بغداد:

«ترقصُ في حانات الليل وفي مدافن الجنيّات
تُجهضُ ويلاتٍ ومدافن قبل أن تحمل بجنين الشرق
بيدها مغاليق العصر/ رآها/ تكاد او يكاد. بغداد». (م.ن. ص 47).

11. مجيء الشاعر:

«الميلادُ مصلوبٌ جئتُ بعدَه بـ 1949 عاماً على وجه التحديد
هو ما زال يُصْلَبُ: أنا ما زلتُ أجيء
ذاكرتي التي لم تخُنْ - رغم خياناتي اليومية لها -
تُلوِّح لي بتأريخٍ آخر، لا ميلادَ ولا صلبَ، بل هَرَبٌ من مقتلةٍ.. وهجرة
كلاهما رقمان واحدان، عدّان تنازليّان لنسف الكوكب
- هاجرُ، يا أُمُّ بأية لغةٍ تهاجرين؟

يولد العراقيّون في هجرة جماعيّة إلى الموت. . .

أكتب بكل التقاويم تأريخي ولا تقويم لي. (**ديوان الاحتمالات، صص 129 ـ 130**).

12. على الساحل الصُّوراني:

«ومشينا، الأبدُ يترجّل على الساحل الصوراني نُتَفاً لجليد استوائي

ألمُّ بقايا الطريق، نتهاوى أمام بوّابة صُوْر

صيّادون في عيونهم مدٌّ مأسورٌ وجَزْرٌ ممدّد

صيّادون/ أسماك بكل الأحجام تنتفضُ في أكواريوم الدهشة المُطبق علينا

صيّادون خارجون على البحر أو عائدون. (م.ن. ص 164).



تبقى أشعارُه بالفرنسية خارج الدّرس، لكنَّ مساهماته في الإبداع الشعري الرمزي ـ الواقعي ستفرض نفسها أكثر فأكثر، إذا كان للكتاب العربي أن تهاجرَ حروفه ومعانيه من الورق إلى العيون والأدمغة، المشغولة، بل المبهورة حالياً بما يعفيها من التأمل والتفكّر بما هو جارف، يراه الشاعر فيكشف لنا بعضاً من ناره. فهل نرى؟ أم نترك نيران الاستهلاك الثقافي السهل تعمينا عن رؤية نتاجاتنا البديعة؟

علي عبد الرازق (1888 ـ 1966): السياسة من العقل، لا من الدين

□ تحريم المشيخة المفكّرة:

■ منذ فتوى ابن الصلاح الشهرزوري بتحريم «الفلسفة»، إلى محاكمة الشيخ عبد الرازق ـ فكرياً ـ من قبل «هيئة مشايخ الأزهر»، بتهمة وضع كتاب «الإسلام وأصول الحكم»، مروراً بأزمة طه حسين* في «الشعر الجاهلي»، ومشيخة عبدالله العلايلي* واتهامه بتهمة «الشيخ الأحمر» وصولاً إلى جيل النهضة الثالثة، صادق جلال العظم* في «نقد الفكر الديني»، ونصر حامد أبو زيد* في بعض أعماله، والسلطة السياسية تستبدّ بالعقل العربي الحرّ، أو التحريري، وتفرضُ عليه معركة وهمية، مع نقيضه، العقل او الفكر الديني، من خلال استخدام نَفَرٍ من موظفي السلطة نفسها.

فالشيخ علي عبد الرازق، المولود سنة 1888، هو شيخ أزهري من متابعي المصلح النهضوي الإمام محمّد عبده؛ وهو مفكّر عربي مصري، عقلاني أو علماني؛ جامعي، جرى تعيينه قاضياً في محكمة شرعية ابتدائية سنة 1915، فكان موظفاً تابعاً لوزارة الحقانية (العدل). وعندما سقطت الخلافة العثمانية[1] بانقلاب

(1) جاء في «الإسلام» (ص 182): «والخلافة ليست في شيء من الخطط الدينية، كلا ولا القضاء، ولا غيرهما من وظائف الحكم ومراكز الدولة. وإنّما تلك كلها خطط سياسية صرفة، لا شأن للدين بها، فهو لم يعرفها ولم ينكرها، ولا أمر بها، ولا نهى عنها، وانما تركها لنا، لنرجع فيها إلى أحكام العقل، وتجارب الأمم وقواعد السياسة».

تركي علماني (مصطفى كمال أتاتورك)، طمح الملك المصري أحمد فؤاد إلى أن يعلن نفسه خليفةً لمسلمي مصر ولكل مسلمي العالم. فكان بحاجة إلى موقف أزهري أو مشيخي لصالح دعواه. سنة 1925 صدر كتاب القاضي الشيخ علي عبد الرازق «**الإسلام وأصول الحكم**»، وفيه يفصل صاحبه بين السلطة السياسية والدين، ويرى أنّ الخلافة شأن سلطوي، دنيوي، لا علاقة له بالدين نفسه؛ وأنّ ما حدث في عهد النبي (ﷺ) كان مجرّد إدارة للمدينة، أو إدارة مدنية قام بها النبي وصحبه من العرب المسلمين. الخ. وجاءت «هيئة العلماء» شبيهة بـ «محكمة تفتيش» حديثة، ربما قرأ بعض أعضائها بعضاً من كتاب الشيخ علي، ولو أنهم قرأوه حقاً، لدافعوا عنه واعتمدوه، ولما كانوا تورّطوا في محاكمته، وفي إقرار طرده من مشيخة الأزهر، وتجريده من زمالة المشيخة - تلبية لطلب الملك - وتالياً إقرار طرده من وظيفته في القضاء، وهذا ليس من صلاحية الأزهر، بل من صلاحيات وزارة العدل؛ فرفض وزير الحقانيّة قرار الأزهر، فما كان من الملك إلاّ أن أقاله، وبدأت أزمة حكم في مصر. وعليه، انتصر الشيخ علي عبد الرازق مرتين: الأولى إذْ قدّم أهم كتاب في نقد الفكر السياسي العربي والإسلامي مطلع هذا القرن؛ والثانية، عندما حال بموقفه، وبما ترتّب عليه من صراع فكري وسياسي، دون نجاح الملك في فوزه بخلافة، بل، على العكس، صار النظام الملكي نفسه مهدّداً، إلى أن سقط سنة 1952. لكنّه انهزمَ مرَّة واحدة، على الأقل، عندما توقف عن الكتابة، فكان كتابه «الإسلام وأصول الحكم» هو الوحيد طيلة حياته الممتدّة حتى العام 1966. ومما يلاحظ ان هذا الكتاب أثار فكراً مضاداً له، مباشراً، من خلال فكر «الإخوان المسلمين» (را: **حسن البنا*** **وسيّد قطب***).

☐ الكتابة والسياسة[1]:

■ سنة 1925 كتب أحمد شفيق باشا في الحولية الثانية من (حوليّات مصر السياسية): «ما من كتاب ظهر للنّاس في هذا العهد كانت له آثار كتاب «الإسلام وأصول الحكم»؛ فهو ولا شك مما يجدر الإطلاع عليه بعد انقضاء هذه العاصفة، وتدبره بفكر بعيد من الغايات وعن العوامل التي أثارت تلك العاصفة الهوجاء»

(1) جاء في **الإسلام وأصول الحكم** (ص 179): «لسنا نتردّد لحظةً في القطع بأنَّ كثيراً مما وسموه **حرب المرتدين** في الأيام الأولى من خلافة أبي بكر لم يكن حرباً دينية، وانما كان حرباً سياسية صرفة، حسبها العامة ديناً، وما كانت ديناً».

(ورد في (فاتحة الدراسة) التي وضعها محمد عمارة لطبعة الكتاب (بيروت، 1972).

وبعد صدوره الأول، صودر الكتاب على ما يبدو من الأسواق، دون أن يمحى من ذاكرة الثقافة العربية في نهضتها الثانية، ولا حتى في مطلع نهضتها الثالثة، منذ الستينات (محمد النويهي، **نحو ثورة في الفكر الديني**، وصولاً إلى **هشام جعيط**: **أوروبا والإسلام**). ففي العام 1972، قام البحّاثة الدكتور محمد عمارة بتحقيق الكتاب توثيقاً ودرساً، ونشره في بيروت (المؤسسة العربية للدراسات والنشر).

صدر الكتاب الرازقيّ في ظروف سياسية انقلابية، سقوط الخلافة العثمانية من جهة، وبحث بعض الأقطار العربية والإسلامية عن شكلٍ آخر للسلطة. فقام مَن يسعى وراء تجديد النسيج الخليفي على منوال جديد؛ وقام في المقابل مَنْ يُنكر على رجال الدين، بل على الدين نفسه، الإسلامي أو سواه، حقّ إنشاء دولة (دينية أو شبه دينية)؛ حاصراً هذا الحق بالناس وحدَهم. بينما كان يرى محمد رشيد رضا في المنار مثلاً «أنَّ إمام المسلمين هو رئيس حكومتهم السياسية ويجب عليهم ان يكونوا قوّة وشوكة له بمقتضى مبايعتهم له. . .» (م.ن. ص 9). كان يرى الشيخ ع. عبد الرازق عكس ذلك ـ كما سنرى. وهكذا، جرى تحويل **الكتابة** إلى أداة مبارزة مع **السياسة**، بحيث أقدم الملك نفسه على محاصرة الشيخ، تماماً كما هو الحال دوماً في تراث الشرق (را: حكاية **الأسد والغوّاص**، مثلاً، وتأمل في محنة عبدالله بن المقفع). والحال، لجأت السياسة إلى اتهام الكتابة الرازقية بسبع «تهم»: (1) جعل الشريعة الإسلامية شريعة روحية محضة (أي برأينا: تنزيه الإسلام عن عيوب السياسة التي يمارسها بشر عاديون). (2) نفي الكاتب ان يكون جهاد النبيّ «في سبيل المُلك»، لا في سبيل الدين ولا لإبلاغ الدعوة إلى العالمين؛ (3) إدّعاء الكاتب ان نظام الحكم في المدينة (كان موضوع غموض أو إبهام أو. . .). (4) ادعاء الكاتب انَّ النبي بلّغ شريعة مجردة عن «الحكم والتنفيذ»؛ (5) انه أنكر اجماع الصحابة على وجوب نصب الإمام؛ (6) إنكاره أن يكون القضاء وظيفة شرعية؛ (7) تأكيده ان حكومات الخلفاء الراشدين لم تكن دينية. وفي 12 آب 1925، صدر عن شيخ الجامع الأزهر القرار الملكي المطلوب باخراج الكاتب «من زمرة العلماء». يقول عمارة (م.ن. ص 23): «وهكذا استطاع الملك فؤاد ان يستصدر من «هيئة كبار العلماء» حكماً لم يسبق لهيئة علمية إسلامية أن أصدرت مثله ـ على الأقل في تاريخنا الحديث ـ وان يضع هذا الحكم في يد وزراء «حزب

الاتحاد» الذين نفذوه على أشلاء الإئتلاف الوزاري [. . .] مع مراعاة عدم حرمانه من حقّه في المكافأة».

☐ كيف جرى استقبال الكتاب عند صدوره؟

«ففي شهر أبريل (نيسان) سنة 1925 م، صدرت الطبعة الأولى من كتاب علي عبد الرازق وفيه ضمن ما فيه، **دعوة لحرية الرأي والتفكير والتعبير**؛ ومنذ اللحظات الأولى انتصر الأحرار الدستوريون لهذا الكتاب، واستعانوا بكل نظريات تراث الحرية الليبرالية العالمي، في تأكيد حق المؤلف في أن يجتهد، وحق المفكرين في أنْ يروا وينشروا ثمار ما يصلون إليه من آراء. . .». وجاء في جريدة السياسة مقال لمحمد حسين هيكل* (14/ 8/ 1925، و 22/ 7/ 1925): «تعال نضحك، فقد كان كتابك تغيّر الأرثوذكسية في الإسلام، ولست أنتَ الذي غيّرها، أيُّها الطريد المسكين، وإنَّما غيَّرها الذين طردوك وأخرجوك من الأزهر [. . .] فلما قلتَ في كتابك ما أجمع عليه أهلُ السنَّة غضبَ عليك أهل الأزهر، ورموك بالابتداع والإلحاد، وأخذوا يقولون إنَّ الخلافة أصل من أصول الدين. . .» (م.ن. ص 35) ـ ويعلق د. عمارة (م.ن. ص 41): «إنَّ هذا الكتاب، فيما يتعلّق بهذه القضية السياسية، قد كان شديد الفعالية، وأدَّى دوره كاملاً، كما كان صاحبه حادّ البصيرة في رؤية اتجاه حركة التطور والتاريخ، تلك الحركة التي جاءت مصداقاً لما أراد. رغم ما وُجِّه إليه وَوُجه به من اتهامات وعقبات». ردَّ الشيخ علي عبد الرازق على اتهامات محاكميه، بمذكّرة مطوَّلة (منشورة في الكتاب، صص 60 ـ 68)، فضلاً عن مقال وتوضيح. . . ثم صمت كبير للمؤلّف، مدى الحياة! وذلك على الرغم من الاعتذار منه لاحقاً، وإعادة الاعتبار لمشيخته الكاتبة، المظلومة بسياسة جاهلة! فهل تصدَّى كتابه لـ «هدم قواعد الإسلام الراسخة» كما ظنَّ سعد زغلول باشا (م.ن. ص 110) أم تصدَّى فقط لتنزيه الإسلام عن الفساد السياسي الملكي في عصره؟

☐ الكتاب: الإسلام وأصول الحكم:

(1) كما نشره عمارة، يقع الكتاب في مقدمة وفصول (صص 111 ـ 192). وفيه يوضح الشيخ علي ان «القضاء بجميع أنواعه فرع من فروع الحكومة، وتاريخه يتصل بتاريخها اتصالاً كبيراً، وكذلك القضاء الشرعي ركن من أركان الحكومة الإسلامية، وشعبة من شعبها؛ فلا بد حينئذٍ لمَنْ يدرس تاريخ ذلك القضاء، أنْ يبدأ بدراسة ركنه الأول، أعني **الحكومة في الإسلام**. وأساس كل حكم في

الإسلام هو **الخلافة والإمامة العظمى** ـ على ما يقولون ـ فكان لا بد من بحثها. . .» (**الإسلام وأصول الحكم**، ص 111). هذه هي فرضيّة الكاتب الذي يعتذر عن تقصيره في تطويرها بكل وضوح.

(2) **الخلافة والإسلام**: يقول الشيخ (ص 123): «إنَّه لعجبٌ عجيب أن تأخذ بيديك كتاب الله الكريم، وتراجع النظر فيما بين فاتحته وسورة الناس، فترى فيه تصريف كل مثل، وتفصيل كل شيء من أمر هذا الدين*، **ما فرَّطنا في الكتاب من شيء*** (الأنعام/ 38)، ثم لا تجد فيه ذكراً لتلك الإمامة العامة أو الخلافة. إن في ذلك لمجالاً للقول»! ويضيف: «ليس القرءآن وحدَه هو الذي أهمل تلك الخلافة ولم يتصد لها، بل السنَّة كالقرءآن ايضاً، قد تركتها ولم تتعرّض لها». (م.ن) ويذهب إلى نقد تاريخ الخلافة والخلفاء (**الإسلام**، صص 131 ـ 132):

«وإذا كان في هذه الحياة الدنيا شيء يدفع المرء إلى الإستبداد والظلم ويسهل عليه العدوان والبغي، فذلك هو مقام الخليفة، وقد رأيت أنَّه أشهى ما تتعلق به النفوس وأهم ما تغار عليه [. . .]. أفهل غير حبّ الخلافة والغيرة عليها، ووفرة القوة، دفعت يزيد ابن معاوية إلى استباحة ذلك الدم الزكي الشريف، دم الحسين ابن فاطمة بنت رسول الله (ﷺ). وهل غير تلك العوامل سلطت يزيد بن معاوية على عاصمة الخلافة الأولى، ينتهك حرمتها وهي مدينة الرسول (ﷺ)، وهل استحلَّ عبد الملك بن مروان بيت الله الحرام، ووطأ حماه، إلاَّ حباً في الخلافة وغيرة عليها، مع توافر العدّة له. وهل بغير تلك الأسباب صار ابو العباس. . . سفّاحاً، وما كانت إلا دماء المسلمين، وما كان بنو أُميّة إلاَّ من قومه! [. . .] وامتلأت دولتا المماليك والجراكسة بخلع الملوك وقتلهم (. . .) وكذلك القول في دولة بني عثمان». «وقد عرفت من قصة يزيد كيف كانت تؤخذ البيعة، ويُغتصب الإقرار. وانتظر قليلاً فلدينا مزيد. تذكرنا قصة يزيد بن معاوية بقصة فيصل بن حسين بن علي؛ كان أبوه حسين بن علي أحد أمراء العرب، الذين انحازوا في الحرب العظمى إلى جانب الحلفاء، خروجاً على الترك، وعلى سلطان الترك خليفة المسلمين. . . وامتاز فيصل. . . بالزلفى من الانجليز لحسن بلائه في مساعدتهم، وإخلاصه في خدمتهم، فعيّنوه ملكاً على الشام الخ. . .» (ص 133). وهذا النقد الواضح لخيانة الذات، من أجل الأجنبي، يعني ايضاً «**العرش المصون**» في مملكة مصر أيام الشيخ! «ولكن مما لا شك عندك فيه ان «هذا» الذي أخذ به خطيب معاوية البيعة ليزيد هو عينه «هذا» الذي أخذ به الإنكليز إجماع العراقيين لإمامة فيصل. أفهل تسمِّي ذلك إجماعاً»؟ (م.ن).

□ أين هي دولة الرسول؟

«إذا كان رسول الله (ﷺ) قد أسَّس **دولة سياسية، أو شرع في تأسيسها،** فلماذا خلت دولته، إذن، من كثير من أركان الدولة ودعائم الحكم؟ ولماذا لم يُعرف نظامه في تعيين القُضاة والولاة؟ ولماذا لم يتحدَّث إلى رعيته في نظام الملك وفي قواعد الشورى؟ ولماذا ترك العلماء في حيرة واضطراب من أمر النظام الحكومي في زمنه؟» (**الإسلام وأصول الحكم**، ص 150). فما ظهر في عهده، كان «دولة البساطة، وحكومة الفطرة»، وليس **دولة منظمة** «**بوحي الله تعالى** أحكم الحاكمين»، كما يصرّ بعض الاعتقاديين. ويفرّق الشيخ علي ما بين **زعامة الرسالة** (للرسول) و**زعامة الملك** (للملوك أو الخلفاء: «فلا **تخلط** بين زعامة الرسالة وزعامة الملك، ولاحظ ان بينهما خلافاً **يوشك** ان يكون تبايناً». (م.ن. ص 154). زعامة النبي كانت زعامة رسالة دينية، تلتها زعامة سياسية: «وإذا كانت الزعامة **لا دينية** فهي ليست شيئاً أقل ولا أكثر من الزعامة المدنية او السياسية، زعامة الحكومة والسلطات، لا زعامة الدين. وهذا الذي كان» (ص 174). لعلك الآن اهتديتَ إلى ما كنت تسأل عنه قبلاً، من خلو العصر النبويّ من مظاهر الحكم وأغراض الدولة...! **فهل من بيان عصري أوضح من بيانه هذا؟**

طه عبد الرحمن:
الفكر الديني وتجديد العقل

□ «المأصول» والمنقول:

■ الدكتور طه عبد الرحمن، أستاذ «**المنطق وفلسفة اللغة**» في كلية الآداب والعلوم الانسانية (الرباط ـ المغرب)، ينهض عن كرسيّه الآكاديمي، مدافعاً عن «**التراث**» الذي استهون البعض ان «**يشنّع به ويقدح في أهله**»: «**ولقد نحونا في تقويم التراث منحىً غيرَ مسبوق ولا مألوف؛ فهو غير مسبوق، لأنّنا نقول بالنظرة التكاملية**، حيث يقول غيرنا بالنظرة التفاضلية؛ وهو غير مألوف، لأنّنا توسّلنا فيه بأدواتٍ «مأصولة» حيث توسل غيرنا بأدوات «**منقولة**». (د. طه عبد الرحمن: **تجديد المنهج في تقويم الترث**، ط 1 سنة 1994، المركز الثقافي العربي/ بيروت، ص 12).

بهذه الاستهلالية يقدّم طه عبد الرحمن مفتاح مشاكله البحثيّة، التي ناقشها **علي حرب*** في كتابه «**الماهية والعلاقة**، نحو منطق تحويلي؛ المركز الثقافي العربي ـ بيروت 1998، ص 145: **طه عبد الرحمن ومشروعه العلمي؛ فقه الفلسفة لمحو الفلسفة**».

من الواضح ان طه عبد الرحمن يصدر في أعماله عن الفكر الديني، ويطمح إلى «تجديد العقل» بالنقل، أي بالنقل عن الأصل ـ الذي يسميه «**المأصول**»، فهل تكفي هذه اللعبة اللفظية لتكوين فلسفة جديدة مثلاً، مقيّدة بفقهٍ، باب اجتهاده مفتوح نظرياً، مغلق عملياً، لغياب «أبطال التجديد»، الذين يرى طه عبد الرحمن أنّه ـ مع ذلك ـ يسير على رأسهم في آخر هذه المئة؟

□ أعمال طه عبد الرحمن:

سنة 1981، بدأت رحلته الاستكشافية في عالم المأثور العربي/ الإسلامي؛ وراح يشارك في ندوات ومؤتمرات فكرية متخصصة، مثل (ندوة ابن خلدون) و(ندوة ابن رشد)، ومن هناك، عادت مداخلاته إلى شاشة القراءة:

■ عن الاستدلال في النص الخلدوني

■ لغة ابن رشد من خلال عرضه لنظرية المقولات (ندوة ابن رشد في بيروت).

■ سنة 1987، نشر طه عبد الرحمن كتاب: «**في أصول الحوار** وتجديد علم الكلام»، عن المؤسسة الحديثة للنشر والتوزيع (الدار البيضاء).

■ أمَّا في سنة 1989، فصدر لعبد الرحمن، كتابان:

ـ **العمل الديني وتجديد العقل** (شركة بابل للطباعة والنشر، الرباط).

ـ **تجديد** النظر في اشكالية السبيّة عند الغزالي، ونظريّة **العوالم** الممكنة.

■ وصدر له في مجلة «**المناظرة**»، **العدد** 5 سنة 1992، مقال بعنوان: **مفهوم البنية بين الرياضيّات والمنطقيات**.

■ حتى تاريخه، كانت تمرّ أعمال طه عبد الرحمن، بلا صدى، ولكنّه حين بدأ ينشر أعماله التالية من بيروت، راح النّقد يتناوله ويكتشف **مشروعه «الفلسفي» المضاد للفلسفة**، كأنَّ ما فعل سواه من الغاء تدريس الفلسفة في بلدٍ، أو تغيير اسم الفلسفة واستبداله بـ (الفقه) في بلد آخر، لم يعد كافياً لوأد الفلسفة العربية، القديمة والحديثة، في غير عصرها؟

■ هذه المشكلة تتجلّى بوضوح وتفصيل في أربعة أعمال للدكتور طه عبد الرحمن، صدرت ما بين 1994 و1998 عن المركز الثقافي العربي ـ بيروت، وهي:

I. **تجديد المنهج في تقديم التراث (ط 1، 1994)**.

II. **فقه الفلسفة، 1. الفلسفة والترجمة** (ط 1، 1999).

III. **فقه الفلسفة، 2. القول الفلسفي**، كتاب المفهوم والتأثيل (ط 1، 1996).

IV. **اللسان والميزان، أو التكوثر العقلي** (ط 1، 1998).

□ نماذج من نصوصه:

1. دعوى التعارض الأصلي لنموذج الجابري:

ـ «إنَّ نموذج الجابري في تقويم التراث يقع في تعارضين إثنين: أحدهما التعارض بين القول بالنظرة الشمولية والعمل بالنظرة التجزيئية؛ والثاني التعارض بين الدعوة إلى النظر في الآليات وبين العمل بالنظر في مضامين الخطاب التراثي والآليات.

«اعلمْ أنَّ الجابري يدخل في تحقيق مشروعه التراثي وهو حامل لاقتناعين منهجيين، يمكن أن نصوغهما في صورة المبدأين التاليين:

أ ـ لا تقديم صحيح بغير النظرة الشمولية.

ب ـ لا تقويم أصيل بغير النظر في الآليات». (**تجديد المنهج**، صص 29 ـ 30).

2. نقض ابن رشد:

«نخلص من هذا إلى القول بأنَّ أبا الوليد جمع في شخصه وصفَيْن متعارضَيْن هما: «**التكوين التداخلي**» و«**التأليف التجزيئي**»؛ فانتسب إلى مجال التداول بفضل تكوينه، وخرج عن هذه النسبة بسبب تأليفه؛ فالنسبة التداولية عنده موجودة ومفقودة معاً، وعلى هذا، فلا اتّساق تداولي عنده، ومتى ارتفع عن مسلكه العلمي الاتساقُ التداولي، **بطل القول بنهوض ابن رشد بالخصوصية المعرفية للثقافة الإسلامية العربية** [...]. وحيث إنَّ **المُقتضى التبليغي** تستوي فيه العربية واليونانية، و**المُقتضى التداخلي** يستوي فيه التكوينُ والتأليفُ، **فإنَّ النظرة التجزيئية لابن رشد** تتأدّى لا محالة إلى الوقوع في التناقض الصريح». (**تجديد المنهج**، م.س. صص 137 ـ 138).

3. عقل التراث وعقل الآليات:

«وإذا صحَّ أن منهجنا مأخوذ من التراث، فليس يصح أنّنا تركنا العمل بموجب العقل العلمي الصحيح كما قد يتوهّم ذلك مَنْ يجعل كلّ مأخوذ من التراث خارجاً عن مقتضى العقل والعلم [...].

«[...] ولا تقلُّ مسالكُ التراث عطاءً عن المسالك المنقولة استيفاءً لمقتضيات العقل والعلم، إنْ لم تعلُ عليها علواً؛ **فعقل التراث عقل واسع** يجمع إلى النظر في الأسباب، النظر في المقاصد؛ وعلمه علم نافع يجمع، إلى النظر في الأسباب والمقاصد، العملَ بها وفق ما يفيد الغير ويفيد الآجل، بينما **عقل الآليات المنقولة** عقل ضيّق يقطع الأسبابَ عن مقاصدها، وعلمها علم مشبوه، لا يوجب

العمل ولا يحتمل الضَّرَر؛ وشتان ما بين العقلين وما بين العلمين» (**تجديد المنهج**، صص 421 و423).

4. فقه الفلسفة:

«وقد نسمِّي هذا العلم الجديد الذي يختص بالنظر في الظواهر الفلسفية باسم «علم أصول الفلسفة» أو باسم «علم النظر في الفلسفة»؛ غير أنَّنا آثرنا أنْ نُطلق عليه اسم «**فقه الفلسفة**» قياساً على مصطلح «فقه اللغة» المتداول، لاعتبارات مختلفة سيأتي ذكرها في مكانها» (**فقه الفلسفة 1**، ص 14). وفي المصدر نفسه (ص 15) يجدّد الدكتور عبد الرحمن موضوع فقه الفلسفة، بقوله: «إنَّ فقه الفلسفة يتّخذ من الفلسفة موضوعاً له، مُبطلاً بذلك دعوى جمهور الفلاسفة بأنَّ الفلسفة لا تكونُ موضوعاً لغيرها، حجتهم في ذلك أنَّ الفلسفة، هي دون سواها، تتصف بصفتين جوهريّتين: إحداهما أنَّها **أشرف المعارف**، والأخرى أنَّها **أوسع المعارف**».

5. تحرير القول الفلسفي؟

«مَنْ ذا الذي بوسعه أن ينكر إنَّ القول الفلسفي العربي، إن لفظاً او جملة أو نصاً، هو قول مستغرِق في التقليد؟

«أما ترى أنَّ المتفلسفَ العربيَّ لا يصوغُ من الألفاظ إلاَّ ما صاغه غيره، ولا يستعمل من الجُمَل إلاَّ ما استعمله، ولا يضع من النصوص إلاَّ ما وضعه، لا يكاد يزيد على هذا أو ذاك شيئاً يكونُ من إنشائه، لا من إنشاء غيره، ولا هو على العكس من ذلك، يكاد ينقص منه شيئاً يُعزى إلى تصرّفه، لا إلى تصرّف غيره؟ وإذا اشتبه أمرُ هذا التقليد في القول الفلسفي على بعض المتأخرين الذين ضاقت عليهم سبل القول والفكر، فإنَّه لم يشتبه قط على المتقدّمين، ذلك أنّهم لم يفتهم الفروق بين قولٍ جارٍ على عاداتهم في الكلام والإفهام وبين قول لا يجري عليها كما فاتَ المتأخرين، ولا غابت عن أذهانهم حقيقة اختصاص كل أُمّة بمذاهب في الاصطلاح والتركيب والبيان كما غابت عن أذهان هؤلاء». (**فقه الفلسفة**، 2، القول الفلسفي، ص 11).

☐ ردُّ علي حرب*:

من المتأخرين إلى العقيمين

«من هنا لا تعد ترجمة عبد الرحمن للكوجيطو تحويلاً فيه شيء من الإبداع. بالعكس: انها محو للإنجاز الفلسفي الديكارتي [...]. هذا النقد للترجمة التأصيلية يحملني على القول بأنَّ **فقه الفلسفة هو غير منتج فلسفياً**، إنَّه علم يولد

عقيماً في فكر **طه عبد الرحمن**، تماماً كما ولد علم الاستغراب ميتاً مع **حسن حنفي**، هذا وفي وقت يشرف فيه علمُ الاستشراق على الزوال.

«وهذا شأن كل علم او فرع معرفي يغلّبُ هواجس الخصوصيّات على إنتاج المفهومات. نحن هنا إزاء محاولات تصطدم بما يعيقها عن التحقيق. والعائق ـ ولا أقول ـ الآفة، هو **تحويل الأنطولوجيا إلى انتروبولوجيا**، **وتوظيف الفلسفة للتمترس وراء الذات أو لحراسة الهوية**، سواء من خلال قسمة العلوم إلى **علوم الانا وعلوم الغير**، كما عند حسن حنفي؛ او من خلال التعلّق بالأصول وتقديس الأسماء والرموز، كما عند طه عبد الرحمن» (**الماهية والعلاقة**، م.س. ص 155).

ربما تكشف قراءة أعمال طه عبد الرحمن عمق الأزمة الفكرية التي يحملها معظمُ الثقافة العربية المعاصرة، ويفتح الباب أمام حوارات أخرى على قاعدة مستقبل انساني مشترك وأرحب.

عائشة عبد الرحمن (بنت الشاطىء): كاتبة الماضي المتجدّد (1913 ـ 1999)

■ وُلِدت عائشة عبد الرحمن سنة 1913 في مدينة دمياط المصرية الواقعة على البحر المتوسط؛ وفي كُتّاب البلد، فكّتْ الحروف الأولى من القرءآن الكريم، إلى أن حفظته في طفولتها، برعاية والدها الذي كان يدرِّس في معهد دمياط الديني.

نالت شهادة الكفاءة للمعلمات، وعملت مدرِّسة في مدارس البنات، دون انقطاع عن الدراسة. التحقت بجامعة القاهرة، قسم اللغة العربية، ونالت بامتياز (إجازة في الآداب) سنة 1939؛ كما نالت الماجستير سنة 1941 (مرتبة الشرف الأولى؛ والدكتوراه سنة 1950 (بتقدير الامتياز). الدكتورة عائشة عبد الرحمن درَّست في جامعة عين شمس (القاهرة)، وعملت استاذة زائرة في جامعات القاهرة والخرطوم وأُم درمان الإسلامية وجامعة المغرب.

سنة 1936، وقَّعت مقالاً أدبياً باسم «**بنت الشاطىء**» ونشرته في «الأهرام». هذا الاسم ليس فنيّاً، بل من باب التقية، المفروضة على الأنثى بسبب ظروف مجتمعها العائلي/ القبلي المحافظ، اشتهرت بهذا الاسم، فصارت الدكتورة بنت الشاطىء. نالت ثلاث جوائز: جائزة الدولة المصرية الأولى للدراسات الاجتماعية؛ وجائزة الدولة التقديرية في مصر (1987)؛ وجائزة الملك فيصل العالمية للأدب العربي (1994). لها 50 عملاً منشوراً، كلها بالعربية، ما عدا دراسة «**نساء النبيّ**» نُقلت إلى الإنكليزية أيضاً.

كُتِبَ عنها أكثر من ثلاثين دراسة (بالعربية والإنكليزية).

□ أعمال بنت الشاطىء:

معظم أعمالها دراسات ومقالات ومحاضرات، وبعضها قصص وروايات وهي موزّعة على النحو الآتي:

I. مقالات ودراسات:

1935: الريف المصري، مكتبة ومطبعة الوفد (القاهرة).

1939: **قضية الفلاّح**، مكتبة النهضة المصرية (القاهرة).

1944: الحياة الإنسانية **عند أبي العلاء** (مطبعة المعارف/ مصر)، الغفران (1954).

1956: بطلة كربلاء زينب بنت الزهراء (دار المعارف/ القاهرة)، دار الأندلس/ بيروت ـ (**السيدة زينب** بطلة كربلاء، القاهرة/ دار الهلال 66)، عقيلة بني هاشم (زينب بنت الزهراء بطلة كربلاء، دار الكتاب العربي/ بيروت/ 1972) ـ بنات النبي (الهلال) ـ معجم الحِكم لابن سيدة (1958).

1961: أُم النبيّ ـ دار الهلال القاهرة (ط 2، 1966). نساء النبيّ.

1962: التفسير البياني للقرءآن الكريم (دار المعارف)، ط 2/ 1966).

1963: **الخنساء** (دار المعارف، 57 و1963)، الشاعرة العربية المعاصرة.

1964: **دار السلام في حياة أبي العلاء** (وزارة الإرشاد ـ بغداد).

1965: **ابو العلاء المعري**، المؤسسة المصرية العامة/ القاهرة.

: سكينة بنت الحسين (الهلال/ القاهرة)؛ رسالة الغفران (المعارف).

1966: **الأدبية العربية**/ أمس واليوم/ محاضرة عامة، القاهرة (66 ـ 67).

1967: الأبعاد التاريخية والفكرية لمعركتنا/ محاضرة عامة، القاهرة (67 ـ 68).

1968: اعداء البشر، المجلس الأعلى للشؤون الاسلامية/ القاهرة.

: تراثنا بين ماض وحاضر/ القرءآن وحقوق الانسان/ **موسوعة آل النبي**.

: تراجم سيدات بيت النبوة (الكتاب العربي/ بيروت).

: قيم جديدة للأدب العربي (المعارف). كتابنا الأكبر.

1969 ـ 1970: **قراءة جديدة في رسالة الغفران** (معهد البحوث/ القاهرة).

: القرءآن والتفسير العصري (المعارف/ القاهرة).

: لغتنا والحياة (معهد البحوث/ القاهرة).

: المعركة اللغوية على أرض البطولات ـ الجزائر (محاضرة عامة/ القاهرة).

: مقال في الانسان ـ دراسة قرءآنية (المعارف). **مع المصطفى** (المعارف).

: المفهوم الإسلامي لتحرير المرأة، محاضرة عامة (القاهرة).

: البيان القرءآني ومشكلة الترادف (الهيئة العامة/ القاهرة).

1971 ـ 1972: مقدمة في المنهج (معهد البحوث/ القاهرة). **مع أبي العلاء، القرءآن** وقضايا الانسان.

: من أسرار العربية في البيان القرءآني (جامعة الدول العربية).

: جديد في رسالة الغفران (نص مسرحي من القرن الخامس الهجري).

1973: الشخصية الإسلامية/ دراسة قرءآنية (دار العلم للملايين/ بيروت).

: الإعجاز البياني للقرءآن ومسائل البن الأزرق (المعارف/ مصر).

: أرض المعجزات، رحلة في جزيرة العرب (الكتاب العربي/ بيروت).

1975: بين العقيدة والاختيار (دار النجاح/ بيروت).

: رسالة العاهل والشاجح لأبي العلاء/ تحقيق (دار المعارف، القاهرة).

: الاسرائيليات في الغزو الفكري (معهد البحوث/ القاهرة).

1986: قراءة في وثائق البهائية، (مركز الأهرام للترجمة والنشر).

II. قصص وروايات:

لم تشتهر بنت الشاطىء بقصصها ورواياتها، مثلما اشتهرت بمقالاتها الأدبية ودراساتها النقدية.

يندرج في هذا النوع الأدبي:

1) امرأة خاطئة وقصص من القرية (رواية وقصص) نشرتها الشركة العربية للطباعة والنشر (القاهرة/ 1958).

2) **سر الشاطىء** (قصص) (روز اليوسف/ 1952) (طبعة أولى مصر، 1942).

3) **صُوَرٌ من حياتهن**، (قصص)، الشركة العربية/ القاهرة (1959).

4) **على الجسر، أسطورة الزمان** (دار الهلال، القاهرة، 1967).

5) **على الجسر، بين الحياة والموت**، **(سيرة ذاتية)**، الهيئة المصرية العامة للكتاب (القاهرة، 1986).

6) **وقود الغضب: امرأة خاطئة، رجعة فرعون** (الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1986).

ـ الأعمال الكاملة (روايات).

ـ **سيد العزبة**، قصة امرأة خاطئة (رواية، مطبعة المعارف، القاهرة، طبعة أولى سنة 1944).



اللافت أنَّ الأسلوب القصصي، وأحياناً الأدبي الإنشائي، يغلب على معظم كتابات بنت الشاطىء التفسيرية والتبشيرية؛ وهكذا بقيت في منزلة مرتبكة بين الإنشاء الأدبي والتعبير العلمي، فتبدو من سياق أعمالها أنَّها تسعى إلى تبرير ما كان، أكثر من السعي لفهم ما يكون (النتائج) وما يمكن أن يكون (الاحتمالات). فكر بنت الشاطىء هو من هذه الناحية توثيقي حيناً، وتقريري ـ تبشيري في كل حين.

■ شغلها التراث حتى صارت جزءاً منه. دارت حول القرآن الكريم وآل النبي، وأُم النبي، ونساء النبي، بشكل خاص، ثم بنات علي والحسين (زينب، سكينة). ومطوّلاً، توقفت عند تجارب أبي العلاء في الحياة والأدب، ولاسيما في الخيال الفلسفي (رسالة الغفران وابن القارح). أمَّا القضية العصرية فهي نادرة جداً في أعمالها (دراسة سريعة عن (قضية الفلاح، سنة 1939) أي من بواكير أعمالها، وإشارات ادبية إلى الريف المصري. عدا عن ذلك، لم تطأ قدماها تراب العصر كثيراً. كأنَّها كاتبة من الماضي، ترى الخنساء، ولا ترى أُم كلثوم التي تسمعها وتراها، مثلاً.

■ كرّست حياتها للتدريس العربي والإسلامي، وللدفاع بالكتابة التبشيرية او الأيديولوجية عن القرءآن والإسلام القديم. فيما الإسلام المعاصر لا يعنيها كثيراً (لم تكتب شيئاً عن فلسطين، رغم الحروب الأربع بين مصر واسرائيل). وحين تحدّثت عن أرض البطولات (الجزائر)، توقّف حديثها عند المشهد اللغوي.

لذلك، جديدها أنّها اعتبرت **التجدّد** البقاء مع الأجداد لفهمهم ودرسهم. اختارت نساء التراث، ظناً منها أنها تسهم في يقظة المرأة (المسلمة/ المحافظة)، واختارت كتب التراث، ظناً منها أنها تفي بالغاية من النهضة الثقافية، فيما زملاؤها الآخرون كانوا يقرأون بعيونهم وبعيون تراثهم وأيضاً بعيون الغرب الحضاري، التي استعاروها مراراً وتكراراً... فكان لهم ذلك المزيج المعرفي المدهش، بينما وقفت الدكتورة عائشة عبد الرحمن عند «بنت الشاطىء»، الشابة الخائفة من بيئتها المحافظة، ثم المعتادة عليها، والمقلّدة لها بلا هوادة.

نقّادها صنّفوها في عداد «الشخصيات الإسلامية المعاصرة» وقارنوا بين أعمالها «المحافظة» وبين التجديد الذي تدّعيه!

وعلى صعيد «تفسير القرءآن»، اعتبرت بنت الشاطىء من المجدّدات في منهجها، قياساً على مناهج السابقين من مفسّري القرءآن الكريم بألفاظ الشعر أو المعاجم، لا بالسياق ولا بالدلالة (عيسى بُلّاطة) مثلاً، في دراسة بالإنكليزية: تفسير القرءآن الحديث: دراسة منهج بنت الشاطىء ـ العالم الإسلامي **Muslim World, Vol 64 (1974, pp. 103-113)**. وكذلك المستشرق جنسن (تفسير القرءآن في مصر الحديثة).



الواقع أنَّ أعمال بنت الشاطىء لا تزال قيد الدّرس علمياً، فهي لم تصنّف بعد بحسب موضوعاتها، ولم تُقوَّمْ بحسب تجديداتها وابداعاتها، وذلك على الرغم من حياتها الآكاديمية المديدة، ومن رحيلها مؤخراً (1999)، مكلّلة بجوائز ورثاء!

ولا شك أنّها تستحق درساً في العمق لمنهجها الأدبي ولأسلوبها التعبيري ونشاطها الفكري، الديني والسياسي، من زاوية المراحل التي مرّت بها من الريف إلى المدينة، ومن المحافظة العمياء إلى المحافظة المتنوّرة. بنت الشاطىء لا تزال تنتظر باحثيها الجدد من غير موعد، وعلى غير طريق ونوع فكري وأدبي.

صلاح عبد الصبور (1931 ـ 1981)
خصوبات التشكيل الشّعري

■ كبيرةٌ هي المساحة الإبداعية التي ملأها صلاح عبد الصبور بتشكيلاته الشعرية ـ من قصائد ومسرحيات مبتكرة، غير مسبوقة بطلاوتها ورهافتها وفكريّتها في الأدب العربي. في الثالثة عشرة بدأ صلاح شاعراً، مراهناً على خصوبات التشكيل الشعري، وعلى تثقيفه من كل مأثور ومبتكر، عربي وعالمي! «شغلت في السنوات الأخيرة بفكرة التشكيل في القصيدة، حتى لقد بتُّ أؤمن أنّ القصيدة التي تفتقد التشكيلَ تفتقد الكثير من مبررات وجودها. ولعل إدراكي لفكرة التشكيل لم ينبع من قراءتي للشعر، بقدر ما نبع من محاولتي لتذوّق فن التصوير وهي محاولة جاهدة أعانتني عليها رؤيتي لكثير من متاحف العالم الكبيرة. . .» (**ديوان صلاح** عبد الصبور، المجلد الثالث، دار العودة، بيروت 1998، حياتي في الشعر، ص 31). وأكّد الناقد الدكتور **عز الدين اسماعيل** ما ذهب إليه عبد الصبور وشعراء جيله (البيّاتي*، الفيتوري*)، «ثم أشار إلى الفرق بين **وحدة المضمون ووحدة الموضوع**، وهو خلاف نشبَ بين الأدباء العرب منذ شوقي* والعقّاد*، واستمر بعد ذلك في صورة جديدة بين العقّاد ومحمود العالم*» (م. ن. ص 36). ويكشف الشاعر عن تأثره الشديد **بأبي العلاء المعري** الذي يرى فيه ثلاثة أرباع الشعر العربي، ويعطي الربع الباقي للمتنبي وأبي نواس. وفي عصرنا تأثّر بجبران ونيتشه: «**حدّثنا ميخائيل نعيمة عن تأثر جبران بنيتشه**، وعلق الاسم بذهني، حتى وجدت بالصدفة السعيدة ترجمة **فيلكس فارس** لكتاب نيتشه «**هكذا تكلّم زرادشت**». أي دوار يخلخل الرّوح عرفته بعد قراءة هذا الكتاب، وفلاسفة قليلون من بني البشر يستطيعون أن يؤثروا في الوجدان البشري كما يؤثر نيتشه، هؤلاء هم **فلاسفة الرّوح**

الذين تصطبغ فلسفتهم بالشعر ويغمسون قلمَهم في دماء القلب» (م.ن. ص 69).
وعلى غرار جبران في فراق سلمى كرامة، رثا عبد الصبور فراق حبيبته وهو في السادسة عشرة من عمره، فقال: (**ديوان**، م 3، ص 79 وما بعدها):

«دع الحياة تَنَلْ مني لتهدمني ماذا أخاف على جسمي وبنياني
فقد مشى بي زماني في مواكبه حتى مللت وملَّ الدرب سيقاني
ليلى بعيني أضحت نشوةً ودمي أضحى لهيباً وقلبي غير نوراني
والحبّ من نشوة الأجسادِ إنْ همدت فالحب ليس سوى أحلام وسنانِ
أنا العظيم وهذا الخلق مهزلة فيها الشجيُّ وفيها الضاحك الهاني
مروا على سامري فانسابَ لي نغم وارتج لي وترٌ من بين عيداني
لكنهم سكبوا لحني وما علموا أنَّ الخلود طوى شعري وألحاني
إنْ يرجموني بأصواتٍ مزمجرةٍ فلنْ يضيرَ إلهاً صوتُ انسانِ

هكذا، بدأ تشكيله الشعري مزيجاً من المعرّي وجبران ونيتشه، إلى نفسه التي صاغها في عدّة مجموعات ومسرحيات: «ساعدتني الفلسفة الماديّة التي كنت اقتربت منها اقتراباً كبيراً، وخاصة بعد تخرّجي من الجامعة عام 1951، على أن أجدَ في الإنكار لوناً من **الموقف الفكري الموحّد المتماسك**، وقد تكون مرحلة ديواني «**الناس في بلادي**» هي المعبّرة عن ذلك الإحساس» (ديوان، م 3، ص 150).

سنة 1988، صدر ديوانه (دار العودة، بيروت) في ثلاثة مجلدات، انطوت على ما يلي:

دواوين	مسرحيات	مقدمات
■ الناس في بلادي	ـ الأميرة تنتظر	
□ حياتي في الشعر		
■ أقول لكم	ـ مأساة الحلاج	
■ أحلام الفارس القديم	ـ مسافر ليل	
■ تأملات في زمن جريح	ـ ليلى والمجنون	
■ شجر الليل	ـ بعد أن يموت الملك	

■ أمام شاعر بحجم صلاح عبد الصبور الذي عاش عمرَه شعراً، وانطفأ

سريعاً عن 50 عاماً، لا نجد تعريفاً به أجمل من شعره نفسه.



I. شجر الليل (م 3، صص 510 ـ 511):

ها أنا أستدير بوجهي إليكَ أيا زمناً لم يوجد بعد،
ها أنا أستدير بوجهي إليكَ أيا زمناً قادماً من وراء الغيوم.
ها أنا أستدير بوجهي إليكَ، لأنَّ انتظاري طال
ها أنا أستدير بوجهي إليك، فأبكي لأنَّ انتظاري يطول
ها أنا أستدير بوجهي إليكَ، فأبكي لأنَّ النجوم تكذّب ظنّي
ها أنا أستدير بوجهي إليكَ، فأبكي لأن كتاب الطوالع يزعم أنك تأتي
ها أنا أستدير بوجهي إليكَ، فأبكي إذا اقترن النسر والأفعوان
ها أنا أستدير بوجهي إليكَ، فأبكي لأنَّ الشواهد لم تتكشَّف
ها أنا أستدير بوجهي إليكَ، فأبكي لأنَّ الليالي الحبالى يلدن ضحىً مُجْهَضاً
ولأنَّ الإشارات حين تجيءُ/ تجيءُ إلينا الإشارات من مَرْصَدِ الغَيْبِ
يكشف عن سرِّها العلماءُ الثّقاتُ، تقول: إنتظار عقيم! إنتظار عقيم! انتظار عقيم!

II. الملك موت (بعد ان يموت الملك، م 3، صص 344 ـ 345):

■ الشاعر: هل سيعود الملك اليكم؟
ـ الوزير: طبعاً سيعود.
■ الشاعر:
لا، فالملك تدلّى مَيْتاً إذ أبصرَ ذاته
في مرآةٍ صافيةٍ ذات مساء.
هي عينا هذي المرأة.
هل تدرون؟ ماذا كان اسم الملك الراحل؟ **الموت!**
هل تدرون ماذا كانت ألقابه؟
الموت الماشي/ الموت الغافي/ الموت المتحرّك/ الموت الأعظم
الموت الأفخم/ الموت الأكبر.

كانت لمسته او خطوته او نظرته معناها الموت
لمس النَّهْرَ فمات النهرُ/ لمسَ القصرَ فماتَ القصرُ
لمسَكُمْ أنتُمْ، مُتُّم... أنا أيضاً متُّ
سيّدي القاضي إنَّك ميت
وكذلك أنتَ وأنتَ وأنتَ
ولعلّك أكثرنا إيغالاً في الموت/ إذْ إنَّك أكثرُنا قرباً منه
لم يفلت من لمسته إلاَّ هذه المرأة
لمستني فنهضتُ لأترككم للموت...

شاعر متألم، تسكنه شهوة إصلاح عالمه، عالم الناس في بلاده، وفي كل بلاد. ينظر إلى الحياة في وجهها، لا في قفاها وحسب. فماذا رأى؟

III. شنق زهران (ديوان، م 1 ـ 2، صص 18 ـ 22):

شبَّ زهرانُ قويّاً ونقياً/
يطأ الأرضَ خفيفاً وأليفاً/
كان ضحّاكاً ولوعاً بالغناءْ/ وسماعِ الشِّعْرِ في ليل الشتاء
ونَمَتْ في قلبِ زهرانَ/ زُهَيْره
ساقُها خضراءُ من ماءِ الحياه
تاجها أحمرُ كالنّارِ التي تصنع قُبْلَه
حينما مرَّ بظهر السّوق يوما...
... وُضِع النطع على السكة والغيلانُ جاؤوا
وأتى السيّافُ مسرورُ وأعداء الحياه
صنعوا الموتَ لأحبابِ الحياة/ وتدلّى رأسُ زهران الوديع
... ماتَ زهرانُ وعيناهُ حياه/ فلماذا قريتي تخشى الحياه؟

IV. الناس في بلادي: (عام جوع)

بالأمسِ زرتُ قريتي، قد ماتَ عمِّي مصطفى ووسّدوه في التراب
لم يبتنِ القلاعَ (كان كوخُه من اللبن)
وسارَ خلفَ نعشه القديم

مَنْ يملكون مثله جلبابَ كتّانٍ قديم
لم يذكروا الإله أو عزريل أو حروفَ (كان)
فالعامُ عام جوع/ وعند بابِ القبْرِ قام صاحبي خليل
حفيدُ عمّي مصطفى/ وحين مدَّ للسماء زندَه المفتول
ماجت على عينيه نظرةُ احتقار/ فالعامُ عام جوع».

(**ديوان صلاح**، 1 ـ 2، صص 31 ـ 32).

V. الحزن (م.ن. ص 37):

وأتى المساءُ/ في غرفتي دلفَ المساء
والحزنُ يولدُ في المساءِ لأنّه حزنٌ ضرير
حزن طويلٌ كالطريق من الجحيم إلى الجحيم
حزن صموت.../ حزن تمدَّدَ في المدينه
كاللصوص في جوف السكينه
كالافعوان بلا فحيح
الحزنُ قد قهرَ القلاعَ جميعها وسبى الكنوز
وأقامَ حكّاماً طغاة
الحزن قد سملَ العيونَ/ الحزنُ قد عقدَ الجباهَ/ ليقيم حكّاماً طغاة.

VI. جارتي (م.ن. صص 64 ـ 66):

جارتي! لستُ أميراً/ لا، ولستُ المضحكَ الممراحَ في قَصْرِ الأمير
سأريكِ العجبَ المُعْجبَ في شمس النّهار
أنا لا أملكُ ما يملأ كفيَّ طعاما/ وبخدّيكِ من النّعمة تفّاح وسكّر
فاضحكي يا جارتي للتعساء/ نغّمي صوتَكِ في كل فضاء
وإذا يُولدُ في العتمةِ مصباحٌ فريد/ فاذكري: زيتُه نورُ عيوني وعيون الأصدقاء
ورفاقي طيّبون/ ربما لا يملكُ الواحدُ منهم حشوةَ فمْ
ويمرّون على الدّنيا خِفافاً كالنسم
ووديعين كأفراخ حمامه/ وعلى كاهلهم عبءٌ كبيرٌ وفريدْ
عبءُ أن يولدَ في العتمة مصباحٌ وحيد...

VII. موتُ فلاَّح:

«لم يكُ يوماً مثلنا يستعجلُ الموتا/
لأنَّه كلّ صباحٍ، كانَ يصنعُ الحياةَ في التراب
ولم يكنْ كدأبنا يلغطُ بالفلسفةِ الميّته
لأنَّه لا يجد الوقتا
فلم يُمِلْ للشَّمْسِ رأسَه الثقيلَ بالعذابْ
والصخرةُ السمراء ظلَّت بين منكبيه ثابته
. . . لكنَّه والموتُ مقدور/ قضى ظهيرة النّهار، والترابُ في يده
والماءُ يجري بين أقدامه
وعندما جاء ملاكُ الموتِ يدعوه/ لوَّنَ بالدهشةِ عيناً وفما
واستغفر الله، ثم ارتمى. . .» (**ديوان**، 1 ـ 2، صص 113 ـ 114).

VIII. أموتُ وحدي:

يُنبئني شتاءُ هذا العامِ أنَّني أموتُ وحدي/ ذات شتاءٍ مثله/ ذات شتاء
ينبئني هذا المساء أنَّني أموتُ وحدي/ ذات مساءٍ مثله/ ذات مساء
وأنَّ أعوامي التي مضت كانت هباء/ وأنَّني أُقيم في العراء (**ديوان** 1، ص 193).

IX. بودلير:

شاعرٌ أنتَ والكونُ نثرٌ/ والنّفاقُ ارتدى أجنحه
وتزيّا بزيّ ملاك جميل/ والطريق طويل/ والتغنّي إجتراءٌ على كشف سرّ
(ديوان 1، ص 232)

X. موتانا/ لا تنسونا: (**ديوان** 1، ص 317):

يا موتانا، ذكراكم قوتُ القلب
في أيّام عزّتْ فيها الأقوات
لا تنسونا حتى نلقاكم/ لا تنسونا حتى نلقاكم!



■ ويمضي في سقطته الشعرية الرائعة: «أسقطني الشّعْر»؛ هامساً في أُذنِ حلاّجه: لِمَ أنتَ شاعرٌ إلى هذا الحدّ؟ لِمَ كشفتَ ما بينك وبين الحبيب؟ وحلاّجُه ناجاهُ: وكيف كنت ستعرف، لولا صلبي، أنّه حبِّي، وأنّي الحبيب؟ خمسون سنة طويلة في عمر الإبداع الشعري، أرسى فيها صلاح عبد الصبور ثقافة شعرية عربية جديدة، لن يتأخر القرنُ المقبل عن استلهامها وإخراجها إلى مسرح الطليعة المقبلة.

إحسان عبد القدوس (1919 ـ 1950)
صحافة «الرواية الشعبية»

☐ **مشكلة «الكتابة الدائرية»:**

لا أحدَ يخطف منه نكهتَه ولا ضوءَ كلماته التي تأخذ القارىء الشعبي مباشرةً من اليومي المعاش إلى سرير القراءة، أو مشاهدة فيلم قدّوسي، من إحدى روايات إحسان عبد القدوس. هذا القاهريّ المولود عام 1919 في القاهرة. تعلَّم فيها، وتخرَّج من كلية الحقوق ليمارسَ مهنة **المحاماة قليلاً**، ثم يغادرها إلى الصحافة، وعينُه على الأدب القصصي أو الحكائي الشَّعبي. إحسان عبد القدوس الذي وُلِدَ في بُرج الصحافة، من وراء «**روز اليوسف**»، رأس تحريرها، وعمل **أيضاً** في «**الأهرام**» و«**صباح الخير**» و«**أخبار اليوم**». أسهم في تأسيس «**نادي القصّة**»، بعدما بدأ سنة 1954 بنشر روايته الأولى (**أنا حرَّة**) ـ را: **ليلى بعلبكي*** (**أنا أحيا**). يوم الحادي عشر من كانون الثاني (يناير) 1990 رحل إحسان عبد القدوس، وفي نفسه حبر رواية لم يكتبها.

سنة 1982، نشرت **أميرة أبو الفتوح** ذكريات هذا الرائد الصحافي للرواية الشعبية، بعنوان: «**إحسان عبد القدوس يتذكّر**» (القاهرة/ الهيئة المصرية العامة للكتاب. وفي خلال عشرين عاماً، نشر إحسان حوالى 30 رواية وقصة.

☐ **أعمال عبد القدوس:**

■ لم يتفلسفْ على أحد، ويغامر في أنواع الأدب، شعراً او نقداً، ولم يدخل الحقوق ولا السياسة إلى موضوعات رواياته. إكتفى بما تراه العين وتسمعه

الأذن ويهفو له القلب من المُعاشِ الشعبي. تكاد تحتلّ **المرأةُ** شاشة فاكرته وذاكرته، فلا يترك محبرته تنفتح إلاّ كعطر أنثى، خرجت لتوِّها من جمالِ المرأة إلى حلاوتها. كاتب متذوّق، شعبي الألفاظ والتعابير، يحكي حكايته وحكاية الناس في آنٍ واحد، كما لو أنَّ الحياة الشعبية هي نفسها كتلة لحميّة لا تقبلُ عَزْلاً أو فصْلاً عن نهر الحياة الآخر: الحبّ في مقاومة الموت. هنا ترتيب زمني لرواياته وقصصه (قَدْر الإمكان)، مع إشارة إلى ان بعض رواياته أخذتهاالسينما موضوعاً لها:

1954: أنا حرَّة؛ الخيط الرفيع؛ أين عمري؟

1955: **الطريق المسدود.**

1956: **لا أنام.**

1958: **في بيتنا رجل.**

1959: **شيء في صدري** (جزءان).

1960: (كتابان معاً) **منتهى الحب** (قصص)؛ (**لا تطفىء الشّمس** (رواية).

1961: زوجة أحمد.

1963: **لا شيء يهمّ.**

1967: **أنف وثلاثة وعيون.**

1970: علبة من الصفيح الصدىء.

1971: **أين عقلي؟** بئر الحرمان (ط 4).

1973: **الرصاصة لا تزال في جيبي - قلبي ليس في جيبي** (ط 1990).

1974: **دمي ودموعي وابتساماتي.**

1977: **العذراء والشَّعْر الأبيض...**
ونسيتُ أنّي إمرأة.

1979: **لا تتركوني هنا وحدي.**

☐ قصص وروايات غير مؤرّخة:

■ النساء لهنّ أسنان بيضاء... (قصص)

■ البنات والصيف (قصص) (دار القلم/ بيروت، 1973)

■ ثقوب في الثوب الأسود (رواية).

- دعني لولدي (رواية)
- النظارة السوداء (رواية).
- الوسادة الخالية (رواية).
- الراقصة والطبّال (رواية).
- الراقصة والسياسي (رواية).
- يا عزيزي كلّنا لصوص.

نماذج من نصوصه:

1. كاتب حر، بطلة حرَّة:

«أنا لا أكاد أعرف نفسي في هذه القصة. إنَّها قصّة منتزعة من حياتي، من حيّ **العباسيّة** الذي عشت فيه، ومن شخصيّات عرفتها فعلاً، ومن آراء كنتُ أؤمن بها، ولا زلت أؤمن ببعضها. ومع ذلك فإنِّي لا أعرف نفسي في هذه القصة. لا أعرف نفسي **ككاتب قصة**. ويخيّل إليّ وأنا أقلِّب الصفحات أنَّ كاتباً آخر هو الذي كتبها، كاتباً استعار ذكرياتي، واستعار آرائي، ثم كتبَ كل ذلك بأسلوبه وفنّه، لا بأسلوبي وفنّي. وأعتقد أنَّ مَنْ يقرأ لي اليوم لا يكاد يعرفني في هذه القصة. ولا يعني ذلك أنّي أتبرّأ من «**أنا حرّة**»...

«وقد بدأت كتابة القصة منذ كنت صبياً في الحادية عشرة من عمري[...]. وعندما أصبحت في السابعة عشرة من عمري، كتبت قصصاً في أسلوب أقرب إلى الشعر المنثور، مجرّد خيال مراهق مفكك.

«وعندما دخلت الجامعة ـ في الثامنة عشرة من عمري ـ توقّفت عن محاولات كتابة القصة، واكتفيتُ بقراءة القصص العالمية والمصرية. وفي هذه المرحلة بدأت اشتغالي بالصحافة، وأخذتني الصحافة [...]. وبعد ان سرت في الصحافة طويلاً، عدت إلى محاولة القصة، ولكني **لم أحاول أن أكتب القصة كأديب، فكنت أكتبها كصحافي**...

«... أما «**أنا حرّة**» فقد اعتبرها كثير من الزملاء خطوة كبيرة لي... (...). ولكنْ كان في «أنا حرَّة» شيء آخر، شيء غريب، فقد لاحظت أنَّ الحوار في بعض فصول القصة مكتوب باللغة العامية، العامية جداً، وفصول أخرى مكتوبة باللغة العربية الفصحى، الفصحى جداً! [...]. «وصمَّمتُ على أن تبقى «أنا حرّة»

حرةً في اختيار نهايتها. إنّي لا أستطيع أن أُشوّه الحقيقة» (**أنا حرة**، مقدمات، صص 5 ـ 11، طبعة دار القلم بيروت، ب.ت).

2. في الحب والحرية:

«... وفقدت **أمينة في سبيل ذلك حريتها، لم تعد حرّة، فهي دائماً ملكٌ له، وملك لنزواته، وملك لأوقاته، وملك لما يريد. ولكنَّها لا تحسّ أنها فقدتْ شيئاً، ولم تنتبه إلى أن الحبَّ والحرية لا يجتمعان**، ولم تنتبه إلى أن الحبَّ هو التنازل عن الحرية، فالإنسان الحر... حر في أنْ يحبَّ ما يشاء، ولكنه عندما يحبّ أو عندما يؤمن، فإنما يتنازل عن حريته في سبيل حبّه وايمانه. وهي قد أحبّتْ عباس، وآمنتْ به.

«بل انها لم تنتبه أنّها أصبحت صورة مهذّبة عن عمتها التي كانت تحتقر عقليّتها وتحتقر حظّها من الحياة الذي انحصر في خدمة زوجها...

«ولكن الناس لا يزالون يتساءلون: **متى يتزوّجان؟**

«وقد يتزوّجان غداً، او بعد غد، أو في العام القادم. وقد لا يتزوجان أبداً. وقد يضيع حبهما وسط السنين، فإنَّ قصّتهما لم تتمّ بعد، ولن يتمّها إلاَّ الزمن. ولكن الناس لا يزالون يلحّون في التساؤل. وقد يتجرأ واحدٌ من الأصدقاء القريبين ويلحّ عليها في السؤال: «متى تتزوج من عبّاس»؟. وقد يضمِّنُ سؤاله لهجة عتابٍ ولوم، او شفقة وتحذير، **فتغضب أمينة وتثور**، كأنَّ الصديق يتدخّل في ما لا يعنيه، وتصرخ في وجهه: «أنا حرَّة». (**أنا حرّة**، صص 219 ـ 323). فهل غضبت وثارت وصرخت، وخرجت من موتها إلى حياة أخرى؟ هذه المسائل ستكون الموضوع الدائم لقصص عبد القدوس ورواياته.

3. الطريق المسدود:

«وسارت في خطىً زاحفة، كأنَّها تخوض في السحب، سحب الحيرة، لم تعد تفكِّر في الانتقام، ولم تعد تفكّر في ذكائها. كانت قد عرفت شيئاً جديداً. عرفت أنَّ الخطيئة ليست سهلة. إنَّها عذاب، وعرفت **أنَّ القُبلة من رجل لا تحبه أقسى على النفس من ظلم الناس**. وعرفت ان الكفّ الغريب فوق جسدها أقسى من الحرمان الطويل. ولكنها لم تكن تدري إلى أين تفرّ؟ لم تكن ترى شيئاً في طريق حياتها. كانت حائرة. والحيرة تستبدّ بها حتى تكاد تطمس عقلها. هل ظلمت النّاس؟ هل ظلمت المجتمع؟ هل هناك طريق آخر غير هذا الطريق المسدود؟ إنَّها لا تدري. ووجدت نفسها تبحلق في عجلات **«الترام»** التي تمرّ

أمامها. ثم وجدت نفسها تبحلق في مياه النيل عندما مرّت فوق «**الكوبري**». ووجدت نفسها ترى سطح **العمارة** التي تقيم فيها.. وتقيس المسافة بين السطح والأرض... ووجدت نفسها تعد حبّات «**الاسبرين**» في الأنبوبة التي تحتفظ بها بجانب فراشها. ولكنَّها سارت، سارت لتنضمّ إلى الموكب الضخم. موكب الحائرات». (**الطريق المسدود ـ تمت ـ صص 271 ـ 272**). **ولكنَّها بدأت في مكان آخر.**

4. الزواج وظيفة:

«ونوال.. لقد قضَتْ عامين، وكل ما بقي لها من الحياة ذكرى قصيرة لحبٍ لا يموت [...]. وفي خلال هذين العامين كانت التجربة العنيفة قد صهرتها. لم تعد هذه الفتاة المرحة الجريئة. ولم تعد عيناها تومضان بهذا النشاط الضاحك. ولم تعد تهتم كل هذا الاهتمام بثيابها. ولم تعد تترك ضفيرتها مسدلةً فوق كتفيها. ولم تعد تطيل التحديق في الصور التي تنشرها المجلاّت لتقتبسَ منها ثوباً او عقصة شَعْر.

«أصبحت فتاة كبيرة، كبرت مع التجربة. وأصبح طابعها طابعاً حزيناً، حزينة في نظرات عينيها، وحزينة في ابتسامتها وحزينة في تصرفاتها. ولكن حزنها كان يبدو كأنّه **تعقّل**، كأنّه **تزمّت**، وأشاع حولها جواً من الاحترام [...]. هذا الاحترام جعل العائلة كلها تقدّر لنوال رأيها في ما يعرض من مشاكل. لم تعد في نظر العائلة أصغر أفرادها، بل أصبحت أعقلهم [...] ولكنها يجب أن تتزوج. إنَّ الزواج مصير كل فتاة. إنّه الوظيفة التي تُعد لها كل فتاة، والتي أعدّها لها أبوها منذ وُلِدَتْ. ليس من حقها أن تعيش عاطلة بلا وظيفة. وكيف تعيش؟ أين؟ **إنَّ المجتمع يدفعها إلى الزواج، لا إلى الحب**، «والعائلة تنتظر لها أن تتزوّج لا أنْ تحبّ! وقرَّرت أن تقبل هذا الزوج الطبيب. قرّرت أن تقوم بوظيفتها». (**في بيتنا رجل**، دار القلم/ بيروت، ب.ت. ص 283 ـ 284).

■ بهذه النماذج من بعض **رواياته**، (أو القصة الطويلة، كما يقول عبد القدوس) مزج الكتابة اليومية بالمحكى الشعبي وبالفصاحة المأثورة، وقدّم نصوصاً مُثيرة، لا تخلو من رتابة الحياة المصرية ومن تكرار المشاهد والأفكار والمشاكل، التي تكرِّر نفسها غالباً بدون حلول أو تطور.

خليل عبد الكريم
إعادة كتابة التاريخ علمياً وموضوعياً

□ قمَّة الهَرَم العقلي:

منذ عقدين، يسعى الباحث الأستاذ خليل عبد الكريم إلى تقديم موسوعة عقلانية عن الإسلام المبكّر، معتمداً التوثيق، أي التجميع وإعادة الترتيب للوقائع في سبيل أفكار جديدة. عنده **المعرفة** ولادة، توليد من معطيات ومن مفاكرات؛ وليست المعرفة تجميعاً كما يفعل تقليديون وإسلاميون، ولا هي أدلجة، كما يقول «تقدّميون» زائفون أو «يساريّون» قاصرون.

أعماله الكثيرة تندرج في سياق البحث العربي الحديث عن فهم الإسلام بذاته، وفك الارتباط بين السياسة الديمقراطية والتوظيف السلطوي لرجال الدين وللدين نفسه. فهو يؤكّد على أنَّ محمداً (ﷺ) هو نبيّ، ورجل دولة على التوالي؛ ليكشفَ الحدود القائمة بين النص والتاريخ.

إلى أهرام مصر العقلية، يضيفُ خليل عبد الكريم هرمه الجديد، ولا يبالغ إذْ يضع نفسه ـ بأعماله المنشورة ـ في قمّة الهرم العقلي العربي المعاصر.

I ـ أعمال عبد الكريم:

1. ثلاثية شدو الرّبابة بأحوال مجتمع الصحابة:

السّفر الأول: **محمّد والصحابة**، ط 2، سينا للنشر/ القاهرة، مؤسسة الانتشار العربي/ بيروت، 1998.

السفر الثاني: **الصحابة والصحابة**، ط 1، سينا للنشر/ القاهرة، 1997.

السفر الثالث: **الصحابة والمجتمع**، ط 1، سينا للنشر/ القاهرة، 1997.

2. **قُريش، من القبيلة إلى الدولة المركزية**، ط 2، سينا للنشر/ الانتشار العربي/ بيروت، 1997.

3 . **الجذور التاريخية للشريعة الإسلامية**، ط 2، سينا للنشر/ الانتشار العربي/ بيروت، 1997.

4. **مجتمع يثرب**، العلاقة بين الرجل والمرأة في العهدين المحمَّدي والخليفي، ط 1، سينا للنشر/ الانتشار العربي، 1997.

5. **العرب والمرأة**، حفريّة في الإسطير المخيم، ط 1، سينا للنشر/ الانتشار العربي، 1998.

6. **دولة يثرب**، بصائر في عام الوفود، ط 1، سينا للنشر/ الانتشار العربي، بيروت، 1999.

II ـ نماذج من أفكاره:

1. ثقافة نص شفاهي: (إقرأ = إحفظْ)!

«ثبت من واقعة الغار (غار حراء) ومن الحوار الذي دار بين **محمّد** وملاك الرّب، الروح القدس، **جبريل**، أن **(إقرأ)**، وهي أول كلمة أُفتتح بها القرءآن، تعني بما لا يدع مجالاً للشك. **(إحفظ)**، ويعاضد ذلك التأهيل اللغوي الذي قدّمناه للفظة القراءة. . . وإذْ قد ثَبَتَ ذلك، فإنَّ النتيجة التي تترتّب على هذه المقدمة التي وثّقناها بكل ما أوتينا من مصادر او من قوّة، هي ان **الثقافة الإسلامية ثقافة حفظ وجمع واستظهار**، الخ. لأنَّها **ثقافة نص، ونص شفاهي تلقيني**، ألقاه ملاكُ الرّب على محمّد، فحفظه ووعاه ونُقِشَ في قلبه، وهو (محمّد) نقله بدوره إلى صحابته. . . ولقد أدرك السلف الصالح ـ رضي الله عنهم ـ ذلك، ووعوه وعياً عميقاً، ولذلك كان من أعزّ الألقاب العلمية لديهم لقب **الحافظ**: **الحافظ الذهبي، والحافظ ابن كثير، والحافظ ابن حجر العسقلاني** [. . .]. **وسار الأمرُ على ذلك، إذْ رغم التدوين** فقد كان **الحفظ عندهم هو الأساس**». (**دولة يثرب**، م.س. ص 27). وهذا لا يخلو من علاقة بمفهوم (**اللوح المحفوظ**).

2. **صحيفة (لا دستور)**: (حول صحيفة المدينة لليهود، وصحيفة المدينة للنصارى): «تذكّرنا هذه الصحيفة[للنصارى] بأخرى سابقة عليها أصدرها محمّد عقب وصوله أثرب [يثرب = المدينة] كتبها ليهودها، يحدّد لهم فيها حقوقهم

والتزاماتهم. هذه الصحيفة تسميها فرقةُ التبجيليّين (**دستور المدينة**)، بل وتستمر في المبالغة الفجّة، ولا تُبالي بذلك، بل إنَّها تستخف بالعقول، وتستهين بالعملية وتتجرّأ على الموضوعية، فتصفها بأنَّها أول دستور في العالم أجمع، ورددنا عليهم بأنها ليست دستوراً ولا معاهدة؛ إنَّما هي **قرار** أصدره محمّد يحدّد فيه التزامات بني إسرائيل وحقوقهم، وقد فعل ذلك بعد أنْ صار **حاكم يثرب**؛ وأمر آخر يشدّ الانتباه في صحيفته لأهل نجران هو التسامح الذي أبداه محمّد نحوهم ـ فإذا وضعنا في الاعتبار أنَّ هذه الوثيقة حُرِّرت في بداية العصور الوسيطة التي اتّسمت بالتعصيب المقيت، لتكشفَ لنا الفرقُ المذهل بين محمّدٍ وغيره» (**دولة يثرب**، م.س. ص 303).

3. **تحرير المرأة** (من صورتها في الناقة):

«في الإسطير العربي: للرجال هيمنة على النسوان. وإذا رأت المرأة واقعةً فلا تستطيع أن تقصّها كما حدثت، لأنَّها تفتقر إلى **الملكة العقلية** التي تؤهّلها لذلك؛ وضربة لازب أن **تؤيّدها أخرى**، ولها جزء من المال. ولا تسافر وحدها وأفضل مكان لها دارها، بل عقرُ دارها هو الخِدْرُ، ومن ثم فهي **المُخدَّرة**، أي المخبّأة/ المخزَّنة، وكلها **عورةٌ** حتى صوتها، وهي **أسيرة** (عَوَان) عند زوجها، وعليها الطاعة الشاملة/ الكاملة، ولو أمرها ألا تغادر المنزل حتى لزيارة أبويها، فيجب أن تمتثل، وإلاَّ عُدَّت عاصيةً كالعبد إذا خالفَ فهو أبِق؛ ولا تجلس مع أجنبيّ منفردة، وخيرٌ لها ألاَّ يراها رجلٌ ولا ترى رجلاً، وإذا خرجت من دارها فلا تُظهِر سوى عينيها، وأن تكون تَفِلَةً (غير متعطّرة) لأنَّ الطيب الذي يفوح من أردانها يحرِّك رغبة الرجال. ولا حاجة بها إلى التعليم إلاَّ النزر اليسير. . .» (**العرب والمرأة**، ص 231).

ويلحّ الأستاذ خليل عبد الكريم على «أنَّ صورة المرأة ووضعها ومكانتها التي رسَّخها في الأذهان وسرَّبها إلى اللاشعور، ورسّبها في الوجدان إسطيرُ الناقة والحِجْر (الفرسة) والصحراء، يتعين بطريق الحتم واللزوم أن يتغيّر، وهذا أمر لا سُوام (مساومة) فيه، ولا مزايدة عليه، لكي تتحرّر المرأة من كل القيود التي تكبّلها منذ قرون». (م.ن. ص 230).

4. **مشكلة «المغيّبات»**:

«. . . هذه مشكلة اجتماعية حارقة، وهي مشكلة المغيّبات»، وهنَّ اللائي غاب عنهنَّ أزواجهن. كان على محمّدٍ أن يواجهها بحسم، لضرورة توالي السرايا على الغزوات التي هي ضمان بالغ الأهمية للدين الذي جاء به، وللدولة القرشية،

حلم أجداده وآبائه التي أقامها في يثرب؛ وبلغت إحصائية إبن هشام في السيرة النبوية 65 في عشر سنين، أي 50 يوماً على وجه التقريب لكل غزوة أو سرية أو بعث؛ ومن المستحيل على محمّد أنْ يكفّ عن إرسالها وبصورة منتظمة تحصيناً لدينه وتثبيتاً لدولته التي وضع حجر أساسها جدُّهُ الأعلى قصيُّ بن كلاب. وكان عليه من جانب آخر أن يضمن لجنوده الخارجين في الغزوات والسرايا تغطية مواعينهم وستر بيوتهم وصيانة أعراضهم وعدم انفلات (المُغيّبات)، بعد مبارحتهم يثرب/ المدينة، خاصة أنَّ هناك مَنْ هم على استعدادٍ كاملٍ للإلتقاء بهنّ» (**مجتمع يثرب**، صص 79 ـ 80).

5. محنة الكتابة العلمية (التقدميّة):

«كم من التقدميّين قدَّم في العقد الأخير فكراً جَسُوراً نضالياً تنويرياً؟ كم؟ أفراد قليلون لا يتجاوز عددهم أصابع اليد الواحدة ـ ودفعوا وما زالوا يدفعون ثمناً غالياً، وتحملوا ويتحملون ما تنوء به الجبالُ الرواسي، ومما يؤلم نفوسهم موقفُ زملائهم التقدميّين منهم؛ فإذا كان (**الآخر**) يُنكرهم وينفيهم ويشنؤهم ويُعاديهم ويحاربهم إلخ. فهذا أمر وارد بل طبيعي؛ ولكنّ ما هو تعليل قطيعة التقدميّين لهم، وعزلهم وخصامهم [. . .]. وكم دار نشر لديها الجرأة على نشر الفكر الذي ألمحنا إليه؟ ربما واحدة او إثنتان أو ثلاثة، وأنا هنا أحصر كلامي في مصر ـ وتأتي على رأسها دار سينا. . .» (**الجذور التاريخية للشريعة الإسلامية**، ص 10).

6. الحكم: شورى الناس:

«لماذا لم يضع محمد (ﷺ) قواعد نظام الحكم؟ ولم يسمِّ خليفته؟ والإجابة ـ ولعلّها وضحَت أمام أنظار القارىء ـ: أنَّ محمّداً (ﷺ) رأى أنّه ليس من حقِّه أن يضع نظاماً للحكم، ولا أن يعيِّن خليفته من بعده، لأنَّ ذلك موكول ومنوط، ومن حق [مجلس شورى المسلمين] على ما درج عليه العمل، واستقرَّ التقليد في القبيلة العربية، إذْ لم يكن من حقّ شيخ القبيلة أن يعيِّن مَنْ يرأسها بعد وفاته، ولا يتعدَّى على صلاحية [مجلس شورى القبيلة] وهذا ما عبّر عنه د. حسين فوزي النجّار بعبارة صريحة حاسمة [لم يغيّر محمّد شيئاً مما كان عليه القوم في إدارتهم لشؤونهم]. وهذا مَعْلَمٌ بارز من المعالم الظاهرة لفعاليات (آثار) تقاليد القبائل العربية في الإسلام». (**الجذور التاريخية**، م.س. صص 107 ـ 108).

7. نصرانية (معيّنة):

«. . . نلفت النظر إلى مسألة ذات بال وهي أنَّ القرءآن الكريم تحدَّث عن

(**النصرانية**) لا عن (المسيحية)، وعن (النصارى)، لا عن (المسيحيين)، ونسبة الناصري ترجع إلى (الناصرة) القرية التي وُلِدَ ونشأ فيها المسيح عليه السلام، وتقع في منطقة الجليل، ومن هنا لقّب بـ (يسوع الناصري). ورغم ان القرءآن جاء بعد عيسى بأكثر من ستة قرون، فإنَّه توقف في تناوله (النصرانية) عند حدٍ معين، فهو لم يذكر شخصيات شديدة الخطر في تاريخ ديانة عيسى بن مريم، مثل شخصية بولس أو شاؤول الطرسوسي أول مَنْ نادى بألوهية المسيح، وبالتثليث، وبذلك حوَّلَ مسارَ المسيحية بكامله؛ ولا تحدَّث **القرءآن عن حوادث ذات أهمية بالغة مثلما حدث في مجمع نيقة 325 م. الذي كرَّس تلك العقيدة، مثلما أصَّلَ لها الأصول [. . .] ما تفسير ذلك؟ العلة في رأينا ترجع إلى ان الفرقة (او الفِرق) التي وصلت إلى وسط الجزيرة وغربها إلى منطقة الحجاز كانت هي فرقة (اليهود المتنصّرين) أو (اليهود الناصريين). . . أو (النصارى الموحّدين) أو (الخوارج). . . هذه الفرق (أو الفرقة) هي التي آمنت بالمسيح رسولاً وليس إلهاً، ولا هو ابن الله، ولا هو ثالث ثلاثة. . .».** (**قريش، من القبيلة إلى الدولة المركزية، صص 187 ـ 189**). (را: **أعمال الصليبي***، **البحث عن المسيح**، دار الشروق، عمّان، 1999).

كمال عبد اللطيف:
فلسفة الرؤية الجديدة

□ المجايلة الفلسفية العربية الراهنة:

ليس سهلاً، بعد جيل الأساتذة/ الفلاسفة في المغرب، من محمد عزيز الحبابي إلى محمد عابد الجابري، تصنيف الجيل الفلسفي الجديد في المغرب العربي أو في المشرق. وقد وجدنا أنفسنا، في الراهن، أمام مأزق الاعتناء بالمبدعين من فلاسفة العرب الجدد، فتناولنا بعض النماذج (مثل الدكتور سالم يفوت*) **للذِكر لا للحصر، تاركين للقرن الحادي والعشرين ومفكّريه، مسائل النظر في أسماء وكتب واعدة، ينتمي إليها كمال عبد اللطيف** بالمجايلة، على تميّز دقيق، وإبداع فلسفي مبكّر (تناولنا بعضه في كتابنا: **العقل في الإسلام**، دار الطليعة، بيروت 1993، ص 347).

من هذا الجيل الفلسفي، نذكر للمثال أيضاً (منشورات دار الطليعة/ بيروت):

■ عبد القادر بشته، في: **الابستمولوجيا** (مثال الفلسفة الفيزيائية النيوترونية).

- **العقل العلمي في عصر التنوير.**

■ محمد وقيدي: بناء النظرية الفلسفية.

■ عبد السلام بنعبد العالي: الفلسفة السياسية عند الفارابي.

- **الميتافيزيقيا**، العلم والأيديولوجيا.

■ عبد الرزاق الدواي: موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر،

■ نبيهة قارة: الفلسفة والتأويل.

■ فتحي المسكيني: فلسفة النوابت.

■ د. سالم حميش: كتاب الجرح والحكمة؛ العلاّمة (ابن خلدون، رواية فلسفية/ الآداب).

محمد الشيخ: المثقف والسلطة.

■ محمد المصباحي: من المعرفة إلى العقل؛

ـ الوجه الآخر لحداثة ابن رشد...

■ أبو يعرب المرزوقي: آفاق النهضة العربية، ومستقبل الإنسان في مهبّ العولمة (1999) (وبسيط المنطق الحديث، تعريب)، وكذلك يمكن التنويه بالمنطقي اللبناني، الدكتور **عادل فاخوري** (**منطق العرب** والرسالة الرمزية، الخ).

أمّا الدكتور كمال عبد اللطيف فقد فرضَ نفسه منذ عقدٍ ونيّف، باحثاً فلسفياً من الطراز الأول، واعداً بالمزيد، فكان في الإمكان تصنيفه الآن بين فلاسفة العرب في آخر القرن العشرين، وغداً، بين فلاسفة القرن المقبل.

□ أعمال عبد اللطيف:

في غياب معلومات دقيقة عن أطروحته الفلسفية، وعن اختصاصه الآكاديمي الدقيق، نكتفي هنا باستعراض أبرز أعماله، المعروفة لدينا في بيروت والمشرق العربي، على أن نستكملها لاحقاً.

1. **سلامة موسى** وإشكالية النهضة (دار الفارابي/ بيروت 1982).

2. **التأويل والمفارقة: نحو تأصيل فلسفي للنظر السياسي العربي** (منشورات المركز الثقافي العربي/ بيروت 1987). **هو مجموعة مقالات في الفلسفة والنقد الفلسفي السياسي، وضعها كمال عبد اللطيف ما بين 1983 و1986، موضوعها العام: «كيف أوّل المثقفون العرب في القرن التاسع عشر المنظومة السياسية الليبرالية؟** كيف يفكّر المثقفون العرب، اليوم، في الديمقراطية والإصلاح السياسي؟ كيف تشكّل نسيج الكتابة السياسية في العالم العربي؟».

وفي التفاصيل، تناول الكتابُ من الأعلام: خير الدين التونسي؛ رفاعة رافع الطهطاوي؛ ومن الموضوعات الفلسفية: الديمقراطية العربية، مفهوم العلمانية في الخطاب السياسي العربي؛ الاصلاحية العربية؛ وأخيراً درس **عبدالله العروي*** حول

المشروع الأيديولوجي التاريخاني. أمّا بحثه في **العلمانيّة العربية**، فيستهله بكلمة **لمحمد أركون***: «**حين يحدث التلاعب بالدين، يتحوّل إلى قوة سياسية مخيفة**»، **فيسعى للكشف عن اللاعبين بهذه «اللعبة المخيفة»، تارة باسم الليبرالية، وتارة باسم الإسلام**: «. . . **ان جدل فرح أنطون ومحمد عبده** إمتاز بالتفكير الشمولي في المشكلة موضوع ومحور الجدال، كما امتاز بمزاوجة السياسة بالتاريخ، والسياسة بميتافيزيقيا المعتقد الديني، بدون أن يتناسى ظرفية المشكل، وأفقه الفكري والتاريخي العام، وهو ما سمح بتطور الجدال بين المصلحين وانتقاله من مقالة «الاضطهاد في الإسلام والمسيحية» إلى **العلمانية**، إلى التفكير **في إشكالية النهضة** [. . .]، بعد ربع قرن من جدل فرح أنطون ومحمد عبده حول العلمانية، ضرورتها للتقدّم (فرح أنطون) وخطورتها على الإسلام (محمد عبده) أصدر **علي عبد الرازق*** (1988 ـ 1966) نصه الشهير «الإسلام وأصول الحكم» وذلك سنة 1925. ورغم ان هذا النصّ يعرض موقفاً نقدياً من مسألة إحياء الخلافة الإسلامية، فإنّه في اعتقادنا يعتبر امتداداً لجدل اللحظة الأولى من بحثنا، رغم **بنيته التأريخية**. إنّه يدعم مناخ المنزع الليبرالي. . .» (**التأويل والمفارقة**، صص 86 ـ 87). ويقترح اعادة بناء مفهوم العلمانية (ص 98 وما بعدها) انطلاقاً من منجزات نظرية عربية مهمة: **الجابري***، **جعيط***، **ناصيف نصّار***، **محمد أركون*** **وعلي أومليل** (الإصلاحية العربية والدولة الوطنية).

3. مفاهيم ملتبسة في الفكر العربي المعاصر:

■ بهذا الكتاب يتابع كمال عبد اللطيف مغامرة تأصيله الابستمولوجي، مراهناً على معرفة فلسفية تتوافق مع الرؤية العربية الجديدة للعالم وللسياسة. صدر عن دار الطليعة (بيروت 1992) ودعواه (صص 64 ـ 67) ضرورة التضحية بالهوية «المحلية» من أجل الوجود الأشمل في العالم، والمشاركة الأوضح في العولمة الإنسانية والثقافية. ويؤخذ على القائلين بهذا القول أنّهم قد يضحّون بالمحلي ليسقطوا إما في العدمي وإمّا في اللاهويّة، حيث العالمية الراهنة لا تعني شيئاً آخر سوى تجديد الاستعمار الحديث، وتطريزه بفلسفة علمية، هي في جوهرها ايديولوجية، وفي مظهرها مضادة لكل ايديولوجية.

4. قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة:

■ مجموعة أبحاث وضعها الأستاذ كمال عبد اللطيف (جامعة الرباط ـ كلية الآداب/ شعبة الفلسفة) في الثمانينات والتسعينات (ما بين 1985 و1990)، ونشرها (دار الطليعة) سنة 1994؛ هدفها التأصيل الفلسفي العربي، بحيث يتجه

درسُ الفلسفة العربية اليوم «نحو بناء تاريخه الخاص، وذلك بصياغة أطروحات في باب الفلسفة السياسية والحضارية المطابقة لأحوالنا، كما يتجّه نحو الدفاع عن القيم العقلانية النقدية. ولن يتأتّى ذلك في نظرنا إلاّ باستعمال مبضع النَّقْد والإعلاء من شأن القيم الريبيّة، والاستفادة من الرأسمال الرمزي لمفهوم النفي الخلاّق؛ لتتمكن الفلسفة من الحضور الفاعل في فكرنا، ونتمكّن من صياغة قضايانا التاريخية بكثير من الدقة والوضوح، ونستغني عن **أشباه المشاكل** التي تطفو فوق سطح ثقافتنا، وتشوّش على أساليب استدلالنا. [. . .]. إنَّه نقد التراث والدفاع عن قيم المعاصرة وإضفاء النسبية على مُبتكرات تاريخ الفلسفة، وإعطاء الاعتبار الأول في التاريخ للإنسان والعقل. . .» (**قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة**، صص 6 ـ 7). وفي القراءات المعاصرة، ينتقل كمال عبد اللطيف من فلسفة الأنوار إلى نقد قراءة مروّة/ تيزيني للفلسفة (الإسلامية)، ويتناول التكامل النقدي في أعمال أركون/ الجابري، ويعاود الفلسفة السياسية الشرقية، فيستعرض «نقد الوثوقية» في مسعى **الياس مرقص*** لتجديد الكتابة الفلسفية العربية. ويبقى الهاجس السياسي بنظره هو العائق الأول أمام الكتابة الفلسفية العربية (المغاربية) والمشرقية ايضاً. . . «وبناء على ما سبق نحن نعتقد أنَّ إعطاء الاعتبار **للقيم الريبية** وقيم النفي **والسلب** وقيم **التأصيل**، يقرّبنا من دائرة الكتابة الفلسفية، وبالضبط من دائرة الفلسفة السياسية أو الفلسفة الحضارية المطابقة لصراعات تاريخنا المعاصر، كما تُبعد عنا محاولات تحويل الفلسفة إلى مجرد اداة للتبرير، أداة لصناعة الأيديولوجيات المساهمة في ترتيب أوراق الصراع التاريخي، فهل نستطيع القول: **إنَّ غياب الوعي الفلسفي الجذري من محيط الثقافة المغاربية والعربية لا تسببه فقط هيمنة السَّقف اللاهوتي وحده، قدر ما تسبّبه أيضا قوة ضغط الهاجس السياسي على عملية الفكر والتفكير؟**» (م. ن. ص 142).

5. العربُ والحداثة السياسية:

■ صدر عن دار الطليعة (بيروت 1997) في سياق أبحاثه السابقة (التأويل والمفارقة) و(مفاهيم ملتبسة) الرامية إلى تطوير الخطاب السياسي العربي المعاصر، بالسجال والنقد وتأصيل المفاهيم نفسها، مثل: العرب **والحداثة**، **العرب والغرب**، **الليبرالية العربية** (حضور الآخر في الذات)، نقد **المركزية الغربية**، **حاجة العرب إلى التسامح**، **وضرورة العلمانية في تاريخنا**، **إلى نقد زمن السطوة الأميركية**، **الموضوع تحت تزوير «نهاية التاريخ»** الذي لا ينتهي أصلاً ولا فصْلاً. . . وفي نقد التراث يعاود الكاتب قضايا فكرية سبق تناولها وتشويشها في العقدين المنصرمين،

ليصل إلى «النقد الجذري للتراث» في أعمال محمد أركون.

6. في تشريح أصول الاستبداد، قراءة في نظام الآداب السلطانية (دار الطليعة/ بيروت 1999).

والجدير ذكره انَّ الدكتور كمال عبد اللطيف ساهم، مع آخرين، في عدة أعمال جماعية، نذكر هنا أبرزها:

1986: في النهضة والتراكم، دراسات في تاريخ المغرب والنهضة العربية (دار توبقال/ الدار البيضاء).

1987: دراسات مغربية (مهداة إلى المفكّر المغربي **محمد عزيز الحبابي**)، المركز الثقافي العربي/ بيروت.

1988: المعرفة والسلطة في المجتمع العربي، (معهد الإنماء العربي/ بيروت).

1991: أزمة الخليج قبل الحرب وبعدها (المجلس القومي للثقافة العربية، الرباط).

1992: الثقافة والمثقّف في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية/ بيروت.

1993: دراسات فلسفية (أعمال مهداة إلى الأستاذ الطاهر واعزيز/ الرباط، كلية الآداب).

1995: المصطلح في الفلسفة والعلوم الإنسانية (الرباط/ كلية الآداب).



■ لم تزل رحلة العقل الفلسفي العربي طويلة وواسعة الآفاق، وعلى جيل كمال عبد اللطيف أن يقدّم المزيد من المساهمات بحيث يعلو المُناخ الفلسفي والعلمي، على ما سواه من أجواء «الاستبداد السلطاني» فهل نبالغ إذا اعتبرنا كتابه «**في تشريح الاستبداد**» من أعماله الفلسفية القاطعة والجليلة.

محمد عبد الحليم عبدالله (1913 ـ 1970)
روائيّ الدلتا «المثالي»

■ في 20/ 3/ 1913(*)، وُلِدَ محمد عبد الحليم عبدالله في كفر بولين (كوم حمادة/ مصر) وتلقّى «علومه» في معهد الاسكندرية الريفي، كما درس في مدرسة المعلّمين الأولية (القاهرة) وتخرَّج من «دار العلوم» سنة 1937. عمل محرِّراً في «مجمع اللغة العربية» ـ القاهرة ـ ونالَ على أعماله الروائية عدّة جوائز: جائزة المجمع، جائزة وزارة المعارف، جائزة وزارة الشؤون الاجتماعية، جائزة دار الهلال. توفي سنة 1970 في القاهرة. صدرت عدة دراسات عنه وعن فنّه القصصي/ الروائي:

■ د. يوسف نوفل: م.ع. عبدالله وفن القصة القصيرة (المكتبة العربية/ القاهرة): قضايا الفن القصصي (دار النهضة العربية/ القاهرة 1977).

■ يوسف الشاروني*: الروائيون الثلاثة (محفوظ، السباعي، عبدالله)، م.س. 1980. تُرجمت بعض رواياته إلى الفارسية والانكليزية والصينية.

□ أعمال م.ع. عبدالله:

يذكر «معجم الروائيين العرب» 16 عملاً، وتُظهر إحصاءات كتبه 22 عملاً، موزّعة على النحو التالي:

(*) هكذا جاء في المنجد انه مولود سنة 1913 وكذلك في التعريف به (قصة لم تتم)؛ خلافاً لما جاء في «معجم الروائيين العرب»، م.س. ص 384.

I. روايات

1945 أو 1946: **لقيطة/** فيلم (ليلة غرام) ـ نالت جائزة المجمع اللغوي (أحسن قصة، وجائزة وزارة الشؤون (أحسن فيلم). نُقلت إلى الفارسية.

1949: بعد الغروب، (قصة الفقير الموهوب الذي يشقّ طريقه بالفأس في الصخور)، نالت جائزة وزارة التربية والتعليم.

1950: **شجرة اللبلاب**، (قصة عذراء أهدت قلبها إلى شاب متردّد شكّاك). نُقلت إلى الإنكليزية.

1951: **شمس الخريف**، نالت جائزة الدولة في الأدب (موضوعها: ماذا تأخذ الحياة منا، وماذا تعطينا).

1955: **غصن الزيتون**: (تُرجم إلى الصينية، وموضوعه مأساة الذي يحبّ من لا يحبّه).

1957: **من أجل ولدي**، (المرأة في صورها الأربع: حبيبة، عشيقة، أُم، زوجة؛ قصة الحب العائلي).

1960: سكون العاصفة، (وردت في معجم الروائيين، ولم ترد في قصص المؤلف، را: **قصة لم تتم**، دار مصر للطباعة، ط 1، 1977، ص 187. بينما وردت في المصدر نفسه، قصة لم تتم، ص 6، في مقدمة للمترجم).

1963: **الجنة العذراء**، (قصة القلوب والأطماع).

1966: **البيت الصامت**.

: **الباحث عن الحقيقة**، (حياة سلمان الفارسي).

1968: **للزمن بقية**.

1970: **قصة لم تتم** (ط 1، 1971، ط 2، 1977) ـ آخر أعماله (يونيو 1970).

II. قصص قصيرة

1954: **النافذة الغربية** (مجموعة أقاصيص).

1956: **الماضي لا يعود**.

1958: **ألوان من السعادة**.

1962: **الضفيرة السوداء**.

1964: **أشياء للذكرى.**

1965: **خيوط النور.**

■ وجوليت فوق سطح القمر؛ حافة الجريمة؛ أسطورة من كتاب الحب. (ب.ت).

■ نلفت إلى أنَّ «قصة لم تتم» التي صدرت بعد وفاة الكاتب، حظيت بدراسة للمستشرق الأب الدومينيكي جوردان مونثو (عرَّبها سمير وهبي)، وبدراسة أخرى للكاتب المشهور يوسف الشاروني.

□ بطل م.ع. عبدالله

درس المستشرق مونثو ظاهرة «البطل» في روايات عبدالله. نلاحظ انه «فقط الشخصية المحورية» وأنه ليس وحيداً. ولفتَ إلى أنَّ رواياته مستقلة عن بعضها، وان أشخاصها مختلفون لا يعرف بعضهم البعض... ولكن بالرغم من ذلك، فإنَّ البطل يتغيّر فيها. إنَّه يتكرَّر، ولكن دون أن تتغيّر سماته. وباستثناء رواية «لقيطة» حيث تدور وقائع القصة حول لقيطةٍ، فإنَّ البطل الأساسي في كل رواياته ذَكَر. إنَّه شاب، ثم يظلّ شاباً، فيما عدا (شمس الخريف) حيث يبلغ سن الرشد، ولكن بدون أن تتغيّر سماته، وهذه السمات الشخصية واضحة بدقة وتحديد: إنَّه شخص عاطفي. إنَّ الناقد (لامسن) حمَّل هذا اللفظ الأدبي معنىً علمياً. فالعاطفي عنده يدلُّ على نفسيّة فرد سهل الإثارة، غير فعّال وثانوي. وهذه هي صفات بطل عبد الحليم عبدالله» (**قصة لم تتم**، م.س. ص 37).

■ أمّا الناقد **يوسف الشاروني** فيتناول دلالة «قصة لم تتم» في التطور الروائي عند صديقه الراحل، محمد عبد الحليم عبدالله (م.ن. ص 72 وما بعدها): «وكما تدلنا الصفحات التي لم تكتمل من روايتنا، على مدى تطوّر الموضوع الروائي لدى م.ع. عبدالله، فإنَّها تدلنا على مدى تطوّر شخصيّاته الروائية ايضاً. ولعلَّ أوضح ما يكون ذلك هو شخصيّاته النسائية وعلاقاتها بعالم الرجال. فلقد كانت نماذجه النسائية الأولى لا يشغلها إلاَّ الحب، ومع ذلك فإنَّ نظرتها إليه نظرة خائفة، وتعبيرها عنه بطريقة الحوار مبني على المداراة والتورية. ثم تطوّر النموذج في «**شجرة اللبلاب**» فأصبح فتاةً متعلمة، متعطشة للحب، لها فلسفة خاصة فيه، طبقتها على أول شاب قابلها، وكان من سوء حظها شكّاكاً معقّداً، فلما انتحرت اكتشفت أنَّها شفته من علّته، ولكن بعد فوات الأوان» الخ.

□ نماذج من نصوصه القصصية:

1) الفلسفة لا تعرف الله؟

«فماذا يا أبي لو وافقت على أن ألتحق بإحد جامعات الجنوب في فرنسا لأدرسَ الفلسفة؟

«وأخذ الأب... ثم ردَّ حائراً وقد تذكّر زوجته التي كانت تخلط له ماء الوضوء بماء الورد، وتذكّر أيضاً نبوغ ولده، وقال:

- لكن الفلسفة، يا بني، لا تعرف الله؟

- قال الإبنُ في خضوع:

بلى هي التي عرفتنا الله... ومع ذلك فالحَبْلُ في يدك فإنْ بلغك عنِّي ما لا تحبّ فلا تبعث إليّ بمال، وعندئذ سأعود مضطراً». (قصة لم تتم، ص 174).

2) زمن الجوع:

«أحسست الليلة موضع قلبي مني كما كنت أحس من قبل موضع معدتي زمن الجوع. فمصمصت بشفتي وهمست في الظلام: حكمتك يا رب... إننا لا نشبع؟

حقيقة أنَّ نفوسنا لا تعرف الشبع؛ نجوع بالمعدة، ثم نجوع بالقلب، وقد نجوع بهما في وقت واحد، حتى إذا ما هيّأت لنا الظروف طعامهما، عدنا فجعنا بجسمنا كلّه، فنشعر وخصوصاً بعد إطفاء النّور، أنَّنا في حاجة إلى شيء نأكله، لا بالفم ولا بالأسنان، بل بجوارحنا كلها، الظاهر منها والخفي، فنبحث عمَّن يقاسمنا الفراش. ثم نجوع بقلوبنا مرّة أخرى، فننشد مَنْ يقطع علينا نوم ليل طويل، وندعو الله أن يمنَّ علينا بالجسم الصغير الذي يفصل في الفراش بين جسدينا الكبيرين. ثم نجوع بعد ذلك إلى المجد والخلود! عُمْرٌ عجيب! نبدؤه بالجوع [...] ونختمه بالجوع حين نقلب أحداقنا في وجوه الأحباب ونقول بالأنظار، لأنَّ الألسن قد جفت: إنَّنا لم نشبعْ منكم، أليس في العمر بقية؟» (**شمس الخريف**، دار القلم، بيروت 1980، ص 117).

3) مشكلة تجهيز «جميلة»:

«قلت في نفسي: «على بركة الله، ولو أنَّ الشاب ضئيل المرتَّب «محدود المستقبل». وتذكّرت كذلك أن **الله يعيد النظر في تقسيم الأرزاق كل يوم**. وأتعبتني مشكلة التجهيز جداً: لأنَّ المهرَ كان صغيراً، ولأنَّ الفتاة كانت غالية، ولأنَّ الزمن كان سخيفاً. كنا في أعقاب الحرب الأخيرة التي امتصت الكماليات والضروريات على السواء. **أيام كانت الأمهات يبكين بعين، ويزغردن بفم، وهنَّ يجهّزن البنات** -

وأنا بعد موظف، في إحدى المستشفيات ـ صغير، ذو أولاد وقلب، وحنان. . . ».
(**الماضي لا يعود**، دار القلم، بيروت، 1982، ص 137).

4) الوشاح الأبيض:

«ويمسك الناس عن الهمس لأنَّ رجلاً وقف يعلن اسم المقطوعة الجديدة وكان اسمها «الوشاح الأبيض»، فذكرت درية حادثاً قديماً [. . .].

«مسحت درية على رأس فتاتها، ثم قبَّلتها، وأجلستها إلى جوارها، ونظرت إلى السقف وإلى الباب وإلى قطع الأثاث قطعة قطعة قبل أن تتكلّم. . . كانت كأنَّها تستلهم الأشياء ذكرياتها قبل ان تصبّها في سمع بنتها، ثم قالت: كان ذلك في صدر شبابي أيام كنت ابنة رجل فقير، كنت جميلة طموحة، وأحببت أباك وأحبَّني، وجمعنا عشّ الزوجية يا بنتي، ولكنني كنت سيئة الطالع، سيئة التصرّف. [. . .]. لقد فقدت الحبيبَ الأول، متجنّية عليه، ثم اتهمته بالحق او بالباطل، اتهمته بأنَّه كان ضعيف الساعدين فلم يستطع أن يحتفظ بامرأة! وهأنذا، بعد ان انقضى كل شيء، أعترف لكِ أنَّني لم أكن مثالية في حياتي الزوجيّة، لأنَّني كنتُ مثل الرجل الذي اتهمته: كنت ضعيفة الذراعين فلم أستطع ان احتفظ بزوج».
(**الوشاح الأبيض**، دار القلم، بيروت، ب.ت. صص 154 ـ 155).



■ روائي الدلتا «المثالي» ظلَّ يحمل الريف المصري في أعماق المدينة، كأنَّه في عالمين، يرى بعين أرضه وبعينِ ثقافته، تحوّلات المجتمع المصري الذي وصف بعض أحيائه بأنَّها تحوز على رضى «الفقر» بالدرجة الأولى. تمثّل العالم كما هو، وكما يجب أن يكون. الدّرس الأخلاقي، الديني، لازمه في كل أعماله، وعاد عليه بالجوائز، لا بالمتاعب، سوى نقداتِ الناقدين. هو في كل حال عَلَمٌ كبيرٌ من أعلام الأدب الروائي العربي المعاصر، ووجه من وجوه العولمة الثقافية العربية!

جمال عبد النّاصر (1918 ـ 1970):
ذاكرة الثقافة السياسية العربية

□ الزَّعيمُ ـ الرئيس:

■ لم يسبق لعربي آخر، قبله في هذا القرن، أنْ ملأ ذاكرة الثقافة السياسية للأُمّة العربية، وشغل خيال الجماهير العربية، كما قُيِّض لجمال عبد الناصر، الذي جمع للمرّة الأولى أيضاً بين زعامة الأُمّة قاطبةً ورئاسة دولة أو أكثر من دول الجامعة. كان له ذلك بصوته الذي اكتسح آذان الجماهير ليستقرّ في عقولها او أفئدتها، وكأنَّها في حالة سحرية، رقصة صوفيّة جماعية، أكبر من كل رقصات القبائل العربية أو الإفريقية الأخرى. أمَّا على المستوى «الرئاسي»، فكانت له القيادة او رئاسة الحكومة والدولة، بقوّة السلاح والتنظيم والتفكير السياسي العملاني ـ حيث الممارسة هي نظرية أخرى.

الزعيم العربي الجديد، جمال، وُلِدَ في الإسكندرية، سنة 1918، نهاية الحرب الأولى، وكانت عائلته (عبد الناصر حسين) من قرية بني مرّ في أسيوط. حياته نفسها هي ملحمته الفكرية السياسيّة التي لم يكتب سوى جزء ضئيل منها؛ وهذا ما يجري حالياً التعويض عنه **بالكلمة** (الكتب الكثيرة عن عبد الناصر: **كيف قتلوا عبد الناصر؟** لجمال سليم: **عبد الناصر والإخوان المسلمون**، لعبدالله إمام، دار الخيّال، القاهرة، 1996و1997) وبالصورة (أفلام، مسلسلات تلفزيونية). إنَّه أكثر من مفكّر او مناضل سياسي عربي، وأكثر من زعيم ـ رئيس عَبَرَ قبيلةً أو دولة، ومضى! إنَّه وجدان أُمّة، ساكن في حلم تحقّقها التاريخي، يسدُّ آفاق كرامتها التي جعلته أيام عزّه، يتعملق على

أرض العروبة، ويعطي للعرب رياحاً ينتصرون بها. فهو عبدُ «الناصر»: أي عبد القادر على نصرة العرب.

☐ ضابط الثورة:

يندرج في سلسلة الضبّاط العرب، الطامحين إلى تصحيح التاريخ بالبندقيّة، بعدما جرّب مفكّرون إصلاحيون، كثيرون، التصويب بالكلمة والخُطبة والفلسفة السياسية (لماذا تأخّرنا وتقدّم الغرب؟ كما تساءل يوماً الأمير **شكيب أرسلان***، مثلاً). كان يأمل أن يكون الزعيم القومي العربي الجديد لأُمّة كبرى، كان صوتها السياسي يتناقض مع فضائها الاعتقادي، الإسلامي، فضاء «الله أكبر» العالي واللامتناهي. وكان جمال عبد الناصر يعاني منذ طفولته محنة العيش تحت الاستعمار والسلطة المحلية الموالية له. وحين قرّر سنة 1937 دخول الكلية الحربية، كان مدفوعاً بحلمه الثوري، حلم تغيير مصر، والأُمّة، بقوّة التنظيم العسكري (ثم السياسي والفكري)، كأنّه يترجم من بعيد، ما ذهب إليه الشاعر المسرحي اللبناني عُمَر الزّعني* حين أعلن ضد الفرنسيّين:

«بلا عصبة، بلا مجمع
الحقّ بدّو قوّة
والقوّة ببوز المدفع»

وحين بلغ عشرين حُجّةً، سنة 1938، تخرَّج ضابطاً في سلاح مشاة أسيوط ـ الإسكندرية ـ بعد عشرة أعوام من تأسيس حركة الإخوان المسلمين، ردّاً على رياح الثقافة الجديدة في مصر: طه حسين (مستقبل الثقافة في مصر)، علي عبد الرازق (الإسلام وأصول الحكم) الذي صودر، إلى جانب كتاب (في الشعر الجاهلي).

والحال نضج جمال عبد الناصر في مناخ صراع الأحزاب والأفكار بمصر وبلاد الشام، وفي مرحلة التصدّي العربي للإستعمار بعد سقوط الأمبراطورية العثمانية. ولا جَرَمَ أنّ مناخ «الإخوان» المصري كان يؤشّر على «مدٌ ثوري» جديد، سيحاول المتآمرون استغلاله لتجنيد هذا «الإسلام السياسي» ضد «العروبة» أو القومية العربية الصاعدة.

بدأ يصعد نجم الضابط، الذي شارك في موقعة العلمين، وخدم في السودان، وعمل مدرِّساً في الكلية الحربية، وتدرَّب على دورة «ضابط أركان». وفوق ذلك كلّه شارك سنة 1948 في «حرب فلسطين» حيث حُوصر مع رفاقه في

«الفالوجة»، وحيث اكتشفَ ايضاً نقطة الخلل المركزي في الصراع العربي ـ الصهيوني.

□ التنظيم الثوري الحرّ:

يُعزى إليه تنظيم جماعة «الضبّاط الأحرار»، أي المخالفين لقانون الضّبط العسكري، والمنضبطين على طريقتهم بقانون الحرية والثورة على الظلم والفساد والاحتلال الإنكليزي. وهو على غرار كل نجم عربي (ثقافي ـ سياسي ـ عسكري) يبتكر لنفسه أسطورته، إنْ لم تؤسطره جماهيره، والكَتَبة والفنّانون والإعلاميّون. إن «منفاخ الغرور» أو الخيال، غالباً ما يتحكّم بالكتابة العربية، فيغيب عنها النّقد الموضوعي وتضيع إبرةُ الحقيقة في قشّ الأوهام. نسوقُ هذه الملاحظة. لأنَّ عبد الناصر وسواه، حوَّلتهم هذه الكتابة التوهيمية إلى أشباح، بعدما كانوا رجالاً تاريخيين مثلنا. والثابت عندنا أنَّ عبد الناصر كان نجماً في مجموعة فعّالة ومتألقة، متشاركة في قطبي حركة سياسية ـ عسكرية: الثورة والجمهورية. أي الوصول إلى السلطة بالإنقلاب العسكري (خلافاً للخطاب الديمقراطي الذي كان يرسله آنذاك الجادرجي في العراق وكمال جنبلاط في لبنان، وعفلق، أحياناً، وسعادة، نادراً).

وفي 23/ 7/ 1952، وصلت هذه المجموعة «المُغفلة» إلى السلطة بالدبّابة، فأطاحت بنظام ملكي، وأقامت نظام حكم «عسكري» لم يتردّد عليه منذ ذلك الحين حتى اليوم سوى ضبّاط كبار من الجيش (محمد نجيب، جمال عبد الناصر، أنور السادات، حسني مبارك). هذه «الثورة» الفوقية، كان عليها أن تنزل إلى الجمهور، لبناء جمهورية جديدة.

□ نجم الأُمَّة:

على غرار كل مجموعة ثورية، لا بدَّ من حصر مائدة «الثورة» ببعض آكليها. فكان اللواء محمد نجيب أول «رئيس» لجمهورية مصر، وفي الظل كان جمال وأنور وآخرون. هل كانوا ضبّاطاً صغاراً بحاجة إلى مظلة؟ أم ان اللواء نجيب كان صمام أمان وارتباط ببعض القوى العظمى، التي مرّرت الحدَث الانقلابي، وكأنَّ ملكاً لم يَمُتْ؟ انقسم العالم العربي سياسياً بين مؤيِّد ومنتقد. وفي العام 1954، صعد من الكوكبة الخفية نجم عبد الناصر ليقودَ الأُمَّة على مدى ستة عشر عاماً متواصلاً. بدأ في السلطة السياسية نائباً لرئيس الوزراء، ووزيراً للداخلية؛ ثم تولّى

رئاسة وزراء مصر، ووقّع معاهدة انسحاب الإنكليز من قاعدة القنال. وآنذاك ظهر كتابه الأول «**فلسفة الثورة**».

طار محمد نجيب من الرئاسة، وانقلب نجم الأُمّة زعيماً وطنياً، ورئيساً لمصر، ومن ثم زعيماً للأُمَّة العربية، ورئيساً لدولة «الوحدة» المنشودة ـ الأمر الذي كان يتهدّد، بلا مواربة، كل أركان الطبقات السياسية العربية، الجمهورية منها والأميرية أو الملكيّة. فبقدر ما كانت زعامة الريّس توحي للجماهير بنهضة قومية، كانت تتهدّد في الصميم تركيبة النظام السياسي العربي، القائم بعد الحرب العالمية الثانية. . . وهذا ما شغل العلم العربي منذ الخمسينات حتى اليوم.

ترك جمال مهمة بناء المجتمع الجمهوري او الديمقراطي المصري للعسكريين، وأخذ على عاتقه مهمّة التبشير العربي والعالمي بهذه النجوميّة الجديدة أو الزعامة السياسية. فشارك سنة 1955 في مؤتمر **باندونغ**، حيث جرى التأسيس لعالميّة ثالثية جديدة، قوامها: الحياد الإيجابي، القوّة الثالثة، التضامن الآسيوي ـ الافريقي (ثم الأميركي اللاتيني(*) OspaAal)، رفض سياسة الأحلاف، كسر منطق الاحتكار العالمي للإقتصاد والسلاح والمال. وتفرَّد عبد الناصر بشعاره: «نسالم مَنْ يسالمنا، نُعادي مَن يعادينا».

أمَّا عام النجوميّة الكبرى فكان 1956، حين وُضع مشروع دستور جديد، وجرى استفتاء على الدستور ورئيس الجمهورية (وفي العام 1957، جرى تشكيل أول مجلس أُمّة، بعد الثورة)؛ ثم كانت في 26/ 7/ 1956 معركة تأميم شركة القنال، ردّاً على رفض الغرب تمويل بناء السد العالي. فكان توجه مصر الناصرية نحو الشّرق السوفياتي. وفي أكتوبر (تشرين الأول) 1956، وقعت الحرب الثلاثية على مصر، فخرج منها عبد الناصر «زعيماً للعرب بلا منازع»، رغم أنّه لم يربح الحرب.

وهكذا، تدفقت الحماسة القومية في مصر وبلاد الشام، في الخليج والمغرب العربي؛ فكانت الوحدة المصرية ـ السورية سنة 1958، تتويجاً أولياً للمشروع القومي بعد سقوط فلسطين، وأجزاء من الأراضي العربية، ونشوب ثورة الجزائر. وكان حِرَاكٌ مهمّ في اليمن والعراق ولبنان؛ إلى أنْ بدأت تجربة «الإجراءات الاشتراكية» في 26/ 7/ 1961، فكان الانفصال في 28/ 9/ 1961. وبعد عام، في

(*) منظمة تضامن شعوب آسيا، افريقيا وأميركا اللاتينية): Organisation de Solidarité des Peuples d'Asie, d'Afrique et d'Amerique Latine.

أيار (مايو) 1962، ردَّ جمال عبد الناصر على ذلك الانهيار الأول لدولة الوحدة، بـ «**الميثاق**» الذي أرسى نظام «**الاتحاد الاشتراكي العربي**»، كحزبيّة اجتماعية متناقضة، محكومة بثلاثة توجّهات نظرية كبرى:

1) الخط الثوري للدولة وللجماهير،

2) الاشتراكية العلمية في ضوء التجريبيّة الناصرية والعربية،

3) القومية العربية ومداها.

عملياً، أسهمت مصر الناصرية في دعم ثورة الجزائر ما بين 1954 و1962؛ ودعم الانقلاب الجمهوري العسكري في اليمن سنة 1962. وفي العام 1964، شارك في تأسيس ميثاق الوحدة الإفريقية... إلى أن وقعت هزيمة الجيش سنة 1967، وكان عبد الناصر الوحيد بين المعنيين في مصر والأردن وسورية، الذي استقال من منصب الرئاسة، فأعادته الجماهير بقوّتها، فهل كان له أن يتراجع؟ إنَّه زعيمها، بطلها الذي لا يُقهر - لذا، لم يمت في الذاكرة بل «قتلوه»، أعداءُ الأُمّة قتلوه... وفي العام 1968 ردَّ البطل بحرب استنزاف حتى أيار (مايو) 1970، مؤيداً قبول مبادرة روجرز السلمية (رداً على لاءات الخرطوم الثلاثة: لا تفاوض، لا صلح، لا إعتراف) وتأكيداً (صوت المعركة، صوت القوَّة). ولكنَّ مسلسل القَبْرَصة، والأردنة (أيلول الأسود في عمّان) واللبننة، بعد وفاة عبد الناصر في 28/ 9/ 1970، كان يؤسِّس لمرحلة جديدة من الحروب التآمرية، داخل الأُمّة ومن خارجها، عليها.

□ «ثورة في الفلسفة»:

فهل قدَّم جمال عبد الناصر بتجربته، وخطاباته، وكتاباته ثورة في الفلسفة العربية، وأعطى مثالاً لتجربة القوة التي تقدّم استقراراً في النظام، لكنَّها لا تؤسِّس ديناميكية للمجتمع من دون «**حرية الكلمة**» التي وصفها الزعيم بأنَّها هي «المقدّمة الأولى للديمقراطية»؟ **وهل انتج عبد الناصر للأُمَّة نموذجاً ديكتاتورياً على تشويه ديمقراطي؟ أم بالعكس أعطى للديمقراطية في العالم الثالث إمكان الاستمرار في الشخص الواحد؟** ما بين 1952 و1968، تعاقب على حكم مصر 4 رجال دولة عسكريين، أي في خلال 36 سنة، كان معدَّل التعاقب السلطوي 9 سنوات حتى الآن. فهل هذا مؤشر على ديمقراطية أم على حكم وراثي، جمهوري لفظاً، مَلَكي، وراثي فعلاً؟ أسئلة كثيرة كان يحلم صاحب «**الميثاق**» و«**فلسفة الثورة**» بجواب عنها عملياً؛ لكن البطل يظنُّ أنَّ الجمهور لا يريد سواه «دمية» بين أيديه،

فينقاد للجمهور حتى الانكسار. فيما الحكم الثوري كان **إنهاض الأُمَّة**:

«وكنت أتصوّر دورنا على أنَّه طليعة الفدائيين؛ وكنتُ أظنُّ أنَّ دورنا هذا لا يستغرقُ أكثرَ من بضع ساعات، ويأتي بعدها الزّحف المقدّس للصفوف المتراصة المنتظمة إلى الهدف الكبير، بل قد كان الخيال يشطُّ بي أحياناً فيخيّل إليّ أنّي أسمع صليل الصفوف المتراصة، وأسمع هدير الوقع الرهيب لزحفها المنظم إلى الهدف الكبير. . . ثم فاجأني الواقع بعد 23 يوليو. . .». وما زال الواقع العربي بحاجة إلى خيال ثوري على قدر الزعماء؟

جبّور عبد النور (1913 ـ 1991)
من الأدب إلى التأليف المعجمي

☐ ثنائية اللغة والثقافة:

■ وُلِدَ مع الحرب، سنة 1913 في بحمدون (جبل لبنان) ونشأ بين الآداب والمعاجم والموسوعات على لهجات محلية وعربية فصحى وفرنسية، مسكونة بلاتينية ويونانية. جبّور عبد النور في تنشئته على الهواء الحرّ في بحمدون، ما بين صنوبر وصخر، أثبت عبر مسيرته الفكرية والشخصية مدى قدرته على التماسك في وجه زعازع الدّهر، الذي ما دخله أحدٌ وخرج منه سالماً. درس الأدب وبحث فيه، حتى جذوره العامية ـ موضوع أطروحته بالفرنسية: الشعر العامي في لبنان ـ ونهض إلى معاجم الأدب واللغتين العربية ـ الفرنسية (المفصّل) او الفرنسية العربية (المنهل). وربّى عائلة كريمة منها ولدُه العلاّمة الدكتور انطوان عبد النور، الذي اغتاله الصهاينة في منزله في بحمدون سنة 1982، خلال عملية الغزو الاسرائيلي للبنان.

■ الدكتور جبّور عبد النور، درس في لبنان وأكمل علومه في فرنسا حيث نال دكتوراه دولة في الآداب، على أطروحته المعنونة: «La Poésie dialectale au Liban» والتي كانت ـ في زعمنا ـ المدخل التمريني في مشاريعه المعجمية المقبلة، حيث انتقل كليّاً من دراسة الأدب والفلسفة، إلى الترجمة والتعريب، ولكن من خلال تأليف معجمي، جعله في طليعة العرب المبدعين خلال هذا القرن. هو، أديب وباحث، وأستاذ في المدارس والجامعات، اللبنانية واليسوعية (بيروت). تولّى إدارة الدروس العربية في المدارس الفرنسية اللبنانية (Lycées) طيلة 24 سنة؛

كما تولّى عِمادة كلية التربية في الجامعة اللبنانية. تُوفي سنة 1991.

□ أعمال عبد النُّور:

لم يمنعه التدريس وتكاليف المسألة العائلية، ولا اضطرابات الحياة في لبنان، من الإنتاج الأدبي والمعجمي الممَيَّز. يمكن تصنيفُ أعماله الرئيسية إلى نوعين: نوع أدبي ـ فلسفي، ونوع معجمي، عربي، عربي ـ فرنسي، وفرنسي عربي.

I. النَّوع الأدبي:

سنة 1938، نشر الأستاذ جبّور عبد النور كتابَه الأوّل بعنوان «التصوُّف عند العرب»، مُعبِّراً، مداورةً، عن نزوعه إلى فهم الظواهر العرفانية والباطنية في الإسلام والنصرانية، وكاشفاً مبكِّراً عن جانب من جوانب شخصيّته «السندِيانية»، حيث يتعالى صبرُ العقل وإرادة العمل على كل محنة وامتحان.

■ في العام 1943، نشر جبّور عبد النور كتابه الأدبي الثاني، الموسوم بسمة «**الجواري**» وهو يتعلّق بأدب النساء وتربية القيان والغواني، والسلوك النفسي ـ الجنسي للمرأة في العصر العباسي، حيث يُقام الحريم بين «نساء القصور» و«نساء العامة».

■ أمّا سنة 1945، فقد انصرف عبد النور إلى نشر كتاب فلسفي ـ أدبي، عنوانه يدلُّ على مضمونه البعيد: «**نظرات في فلسفة العرب**».

■ «**إخوان الصفا**» هو عنوان كتابه الفلسفي ـ الأدبي الرابع، الذي نشره سنة 1956.

■ **في العام 1957**، نشر الدكتور جبّور عبد النور أطروحته بالفرنسية (**الشعر العامي في لبنان**)، عن منشورات الجامعة اللبنانية، وضمَّنها نصوصاً مختارة من الزجل او ما نسميه (الشعر الشعبي)، مع دراسة تحليلية للنصوص المنشورة بالعربية المحكية في لبنان من جهة، وبالفرنسية من جهة ثانية. هي الدراسة الآكاديمية الأولى لهذه الظاهرة الأساسية في الثقافة الشعبية اللبنانية، والعربية عموماً. لكنها تفتقر إلى معايير النقد المنهجي وإلى شمول النماذج للمناطق اللبنانية الأخرى (كالجنوب والبقاع والشمال، وحتى بيروت) التي تستبطن ثقافاتٍ فرعيّة مميَّزة، ومكمّلة للثقافة الشعبية اللبنانية، حول هذه المسألة، را: خليل أحمد خليل:

ـ الشعر الشعبي اللبناني، دار الطليعة/ بيروت 1975.

ـ نحو سوسيولوجيا الثقافة الشعبية، دار الحداثة/ بيروت 1979.

المؤسف أن أطروحة الدكتور جبّور عبد النور، المفقودة حتى بالطبعة الفرنسية، لم يجر نشرُها بالعربية، لكي تأخذ مكانها الطبيعي بين دراسات الثقافة الشعبية التي عُقد حولها مؤتمران في بيروت، كان آخرهما في تموز/ يوليو 1999 (قصر الأونيسكو).

II. النوع المعجمي:

ليس قليلاً ان ينهضَ شخصٌ واحدٌ بما نهض به الدكتور جبّور عبد النّور، الذي عاش من التدريس والتأليف معاً؛ لكنَّه لم يكن باحثاً متفرِّغاً كما هو حال بعض معاصريه من غير العرب.

فهل نبالغ إذا افترضنا أنَّ أطروحته (سنة 1957)، وشيخوخة المعاجم السائدة (الفرائد، فرنسي/ عربي او عربي ـ فرنسي) و(معجم بلو الفرنسي العربي)، كانت كلّها من دوافع انصرافه، وهو الثنائيّ اللغة والثقافة بامتياز، إلى البحث المعجمي، والتصنيف الدلالي؟

1) المنهل:

بعد معجم بلو، (المنهل) هو المعجم البديل، الأكثر رواجاً وتداولاً في البلدان العربية الفرنكوفونية (لبنان ـ سورية ـ تونس ـ الجزائر ـ المغرب ـ موريتانيا ـ ومصر نسبياً)، منذ صدوره. فهو معجم لغوي فرنسي ـ عربي، متطوّر، وضعه جبور عبد النور (بشراكةٍ مع الدكتور سهيل ادريس*). والمفارقة هي ان كل الطبعات، في حياته، لم تخلُ من اسمه؛ وحتى ان بعض الطبعات بعد وفاته ظلَّ يحمل اسم عبد النور وإدريس... وفجأة، وبفسخ شراكة بين دارين، دار الآداب ودار العلم للملايين، يسقط عن غلافه اسم (دار العلم) وهذا مسوّغ تجارياً، واسم الدكتور جبّور عبد النور (وهذا ما لا مسوَّغ له علمياً) اذ ليس لمؤلفٍ ثانٍ (مشارك بنسبة ما) ان يدَّعي لنفسه ملكية أدبية لمعجم مهم ومفيد كمعجم **المنهل** الذي ما برح حتى اليوم الأول في نوعه، على الرغم من بعض أخطائه، ومن نواقصه ـ كالأعلام ـ والمعلومات عن العلوم والآداب والفنون، بازاء تطوّر المورد (انكليزي عربي، مثلاً) او بإزاء تجربة فلاماريون (Flammarion Usuel). هذه مسألة في غاية الخطورة، رأينا من الضرورة الوقوف عندها، بعد صدور الطبعات المتتالية خالية من اسم عبد النّور (الطبعة الحادية والعشرون/ دار الآداب/ بيروت 1998) وانعدام الكفاية في التسويغ الذي يقدّمه الدكتور سهيل ادريس في مقدمة الطبعة

الخامسة عشرة بقوله: «بعد ان استقلت دارُ الآداب بملكية معجم المنهل وقمت بإجراء كثير من التعديلات والإضافات بحيث يمكن اعتبار المنهل معدّاً إعداداً جديداً نهضت به وحدي، يسعدني أنْ أُقدِّم للقرّاء العرب والأجانب طبعة المنهل الخامسة عشرة التي تحمل اسمي واسم دار الآداب وحدهما». وعندما يسعدُ الكاتب/ الناشر، قد لا يرضي ضمير العالم، ولا يعوّض على جبور عبد النور جهده، إذ لا يحق لأحد في العالمين أن يبخس الناس أشياءهم، ولو كانت مساهمة عبد النور ضئيلة على ما يُدَّعى، وأساسية على ما نعلم - إذ لا منهل، أصلاً، لولا عبد النُّور، فاقتضى الاعتراض على هذا المحو التجاري لإسم العلاّمة عبد النُّور، الذي نأمل أنْ ينهض اتّحاد الكتّاب، مثلاً، بالدّفاع عن حقه في ملكيته الأدبية والمعنوية (الاسم ماركة مسجلة). حتى إنَّ مقدمة الطبعة الأولى التي حملت اسم المؤلفين معاً، جرى تكرارها في الطبعة الحادية والعشرين، من دون اسم عبد النور.

2) **المُفصَّل** (عربي - فرنسي):

هذا المعجم، الصادر في مجلّدين، عن دار العلم للملايين في طبعة أولى سنة 1983، وفي عدة طبعات (وعدة أحجام، حديث، مجلد واحد، 1983، ووسيط في مجلد واحد 1983)، يؤكّد لنا على ريادة عبد النور في المجال المعجمي، المبتدىء مع أطروحته والمكتمل في معجم عبد النور (المفصل)، الفريد من نوعه (عربي - فرنسي) والمنتقد على مبالغته في بعض الألفاظ العربية الميتة، خارج التداول الحديث، والتي كان يمكنه - رحمه الله - أن يستعيض عنها بألفاظ حيّة، مستعملة، كما فعل في المنهل مثلاً.

3) **المعجم الأدبي**:

هو أبرز أعمال جبور عبد النور في المعجمية العربية، الأدبية والعلمية الخالصة. صدر في طبعته الأولى سنة 1979، وكان آخر مؤلفاته، قبل أن يزعزعه الدَّهر، والآخرون.

إنَّه معجم مصطلحات أدبية (وفلسفية أحياناً) مع لائحة مصادر ومراجع، في باب؛ وفي بابٍ ثان، هو معجم آداب ومؤلفين وكُتب؛ مع مسرد اعلام الغرب (عربي - فرنسي)، وفهرس بأسماء الأدباء المعرَّف بهم في المعجم الأدبي هذا، مع فهرس بمراجع القسمين الأول والثاني.

قد لا نتفق معه حول مصطلحات أدبية معرَّبة، مثل **(ميثة)** بازاء كلمة يونانية

(Mythos) أو فرنسية (Mythe)، وردت في معجمه (صفحة 274)، ولكنه يسوّغ اختباره هذا بكلمة (ميثولوجيا) نفسها المعرَّبة هكذا (ميثات وأساطير وخرافات متصلة بالآلهة) (م.ن). ولكنَّه في معظم مصطلحاته وأعلامه وأعماله، يقدّم نموذجاً علمياً لمعجمية عربية تبحث عن مؤلفين جماعيين يرقون بها إلى المستوى الموسوعي المنشود، والشامل.

هنا نموذج من نصوصه في المعجم الأدبي:

■ «مدخل: قيل تجوُّزاً أو تطرّفاً إنَّ اتقان علم من العلوم هو في استساغة المفردات الخاصة به، وإنزالها في موضعها، والتصرّف بها بدقّة ومهارة معاً. ومع ما يشيع في هذا الكلام من مغالاة وإطلاق، فإنَّه في واقعه ومضمونه ليبدو لنا مصوِّراً لجانب من الحقيقة، معبِّراً عنه أحسن تعبير. لأنَّ فهم العلم فهماً دقيقاً لا يتأتى للإنسان إلاَّ بعد اجتيازه مرحلة من التحصيل تتوضح له فيها المعاني الكامنة في كل كلمة من الكلمات والعلائق الناظمة بينها، وبعد غوصه على هذه المعاني في كليّاتها وجزئياتها، واستبانة حقائق المقدّمات المفضية حتماً إلى النتائج المنطقية [...]. ولئن كان هذا القول أبعد من أن ينطبق على كثير من الفنون الجميلة، فإنَّه يكاد أنْ يصحّ في الفلسفة والأدب والاجتماع والألسنية والأثريات من العلوم المحرّرة من التقنية المادية والمهارة اليدوية».

■ ابتكار **(Invention)**: مرحلة من التأليف، قوامها تخيّل الموضوع ورسم مخطّطه، ووضع حبكته وتعيين مراحل تطوّره [...]. الإبتكار في ذاته عملية ذهنية، الغاية منها الإهتداء إلى أفكار تتعلّق بموضوع معيّن» (المعجم الأدبي، ط 2، 1984، ص 1).

■ إبداع **(Création)**: خلق، إتيان بالشيء الجديد الذي لا يوجد له شبيه. وهو يُناقض التقليد» (م.ن. ص 2).



وقد لا نوافقه على تعريب بعض المصطلحات (مثل علم اجتماع بازاء Sciences Sociales)، أو على إبقاء كلمات عربية كما هي بالفرنسية (كأن لا رديف لها ولا مقابل) مثل: إتّباع إبدال، إلخ. كما لا نوافقه على نقل معلومات من مصادر أو معاجم أخرى، دون انتقادها او التوقّف عند تناقضاتها... ولكننا لا نستطيع إلاَّ التقدير لأسلوبه العلمي وتجديده المنهجي، وتسويغه المنطقي أو العلمي لأفكار التباسية.

العلاَّمة جبور عبد النُّور صان نفسه بعلمه مما يدنّسها ويكدّرها، ولم ينجرف وراء تجارة بالورق «العلمي». فمضى بكل تواضع، تاركاً ما لا يُمحى من آثاره الأدبية ـ الفلسفية والمعجمية، ومن تكوينه لعشرات الكوادر الأدبية ـ العلمية في لبنان والمشرق العربي. وبعقل مطمئن، خرج من هذا الدّهر، تاركاً في عصره أكثر من مؤشر إلى المعرفة الصحيحة. (را: منير البعلبكي*).

مارون عبّود (1886 ـ 1962)
قوّة النقد الفِطري

□ المعلّم/ الكاتب:

■ من عين كفاح، نهض **أبو مخمد**، مارون عبّود، سنة 1886(*) ليدرسَ في قريته، ثم في مدرسة الحكمة (بيروت)؛ وبين الصحافة والشعر، اكتشف موهبته كناقد أدبي وسياسي، فعمل في تحرير (**الروضة**)، التي رأسَ تحريرها سنة 1906، فيما كان ينكب على التعليم، وفي العام 1909، اشتغل في جريدة استنبولية (**كلمة الحق**)، وحيث شُنِق أحرار لبنان في عاليه (شهداء 6 أيار)، عمل استاذاً في الجامعة الوطنية. مارس كل أنواع الكتابة الأدبية، إلى أن تُوفي سنة 1962، عن خمسين عملاً، موزعة على النحو الآتي:

أنواع الكتابة	عددها
I. نقد أدبي وسياسي	13
II. دراسات	10
III. قصص وروايات	12
IV. أقاصيص	03
V. تمثيليّات	05
VI. تاريخ واجتماع	06
VII. شعر	01
المجموع	**50**

(*) ورد في «المنجد» أنّه مولود سنة 1885.

هو معلّم/ كاتب، اهتم كثيراً بالنقد الأدبي والسياسي، وبالسّرد القصصي، لكنّه في الحالتين لم يتجاوز كثيراً الأطر التقليدية للكتابة العربية، التي بقي نموذجها جاحظياً.

□ أعمال مارون عبّود:

1. الشاعر:

درس الشعر ودرّسه؛ نظمه ونقده، فترك فيه مجموعة وحيدة بعنوان: «زوابع»، لم تترك صدىً في الشعر اللبناني ولا في الشعر العربي المعاصر. ولكنّه تنويع في الكتابة الأدبية، كما كان الحال لدى معظم كتّاب تلك المرحلة.

2. القاص/ الروائي:

فرّق بين القصة والأقصوصة، وبين القصّة والرواية، فكتب في هذه الأنواع معاً:

أ) **في الأقاصيص**، وضع ثلاثة كتب، بعناوين: **أقزام وجبابرة**، **وجوه وحكايات**، **أحاديث القرية** (دار مارون عبّود، ط 1984).

ب) **القصص والروايات:**

أشهرها رواية **الأمير الأحمر** (قصة لبنانية، 1954)، **وفارس آغا**؛ إلى قصص، بعضها أقرب إلى المقالات:

■ الأمير الأحمر، دار مارون عبّود (ط 3، بيروت 1984).

■ فارس آغا، دار الثقافة (بيروت/ ط 5، 1984).

■ أشباح ورموز، دار الثقافة (بيروت/ ط 2، 1965)، وضعها سنة 1948 (فصول نضالية).

■ آخر حجر، دار مارون عبّود (طبعة جديدة، 1980.

وعناوين القصص الأخرى هي: آتالا، الحمل، ريليه، رينيه، ربّة العود، جواهر الأميرة، توادرسيوس قيصر، العجول المسمّنة، من هذه الأعمال أخذت نماذج للدرس في الكتب المدرسية؛ ولم يدرس مارون عبّود، آكاديمياً، بما يتناسب مع جُهده وعصره.

3. المسرحي:

وضع مارون عبود 5 تمثيليّات، وهي: **أشباح القرن الثامن عشر، كريستوف كولومب، الأخرس المتكلم، مغاور الجن، ومجنون ليلى**. كلها موضوعات مستوحاة من محفوظات التاريخ أو من ذاكرة الريف والتراث. معظم أعماله المسرحية بقي حبراً على ورق، ولم يصعد إلى خشبة المسرح، على الرغم من انتشار المسارح في لبنان هذه الأيّام.

4. الباحث والمتورخ:

أ) **الدراسات**: تناولت أعلاماً وموضوعات:

- أبو العلاء المعرِّي (زوبعة الدهور)، (دار الثقافة/ بيروت، ط 4، 1980).
- أحمد فارس الشدياق (صقر لبنان).
- الشيخ بشارة خليل الخوري (رئيس الجمهورية).
- بديع الزمان الهمذاني.
- أمين الريحاني.
- أدب العرب.
- المحفوظات العربية.
- روّاد النهضة الحديثة (دار الثقافة/ بيروت 1966).
- الشعر العامي (دار الثقافة/ دار مارون عبود، 1968).
- **الرؤوس**.

ب) في التورخة الاجتماعية:

- بيروت ولبنان (جزءان).
- سيرة البابا بيوس.
- سبل ومناهج.
- كتاب الشعب.
- الإكليروس في لبنان.

5. الناقد الأدبي والسياسي:

بدأ مارون عبّود مهنته النقدية باكراً، من صف الدرس العربي، إلى نشر كتبه الأولى في الأربعينات، معظمها بموضوع أدبي، وأقلّها في النقد السياسي:

- **على المحك** (1946)، نظرات وآراء في الشعر والشعراء (ط 5، دار الثقافة، دار مارون عبّود/ 1979).

- **مجدّدون ومجترّون**(1948) (دار مارون عبود/ الثقافة، ط 5/ 1979).

- **في المختبر** (1952).

- **دمقس وأرجوان** (1952)، تعليقات على هامش الشعر المعاصر (ط 4، سنة 1979، دار الثقافة/ مارون عبّود).

- **جدد وقدماء** (1954).

- **نقدات عابر** (دار الثقافة، 1980).

- **على الطائر.**

- **حبر على ورق.**

- **من الجراب.**

- **قبل انفجار البركان.**

- **مناوشات** (مقالات نقدية صحافية)، دار الثقافة/ مارون عبود، 1980).

- **مارون عبّود والصحافة** (دار مارون عبّود/ 1978).

□ نماذج من أدبه:

الدكتور **جميل جبر** وصفه بقوله: «مؤلّف «**فارس آغا**» يكتب كما يتحدّث أو يتنفّس بعفوية، ببراءة، الكلمة يسلخها حيّة من صميمه، ويرسلها حرّة كعطر الأزاهير، فيها عنف الثقة بالنفس وعذوبة الأقاحي، فيها رائحة الطبيعة البِكر التي لم يفسدْها البشر» (كلمة **غلاف** مارون عبود والصحافة).

I. الناشرُ أكل الشاعر:

«ـ لماذا لا تنظمُ قصائدَ في الوقت الحاضر؟

ـ كما تأكل خلايا الجسم بعضها، كذلك أكل مارون عبّود **الناشرُ** مارون عبّود **الشاعرَ**. وقبل وبعد، فللشّعْر سنُّ الشباب، ولغيره من ألوان الكلام بقيّة العمر، وأنا قمتُ بما أقدر عليه في الصناعتين» (**مارون عبّود والصحافة**، ص 177).

II. أبو العلاء والمتنبّي:

«إنَّ أبا العلاء ربيب المتنبّي في خطوط فلسفته الكبرى، وهو أخو الجاحظ

في هزئه المتلبّس بالجد وسخريته المتعالية حتى على الخواص. ليس أبو العلاء شاعر الفلاسفة ولا فيلسوف الشعراء، فقد أبعدته فلسفته عن الشعر، ولا يصح أن نعدّه في «**لزوميّاته**» شاعراً، إلاَّ إذا جاز لنا أن نحصي ابنَ مالك في الشعراء [. . .]. أمَّا المتنبي فأخفق في دعواه ولم يخفقْ في فنِّه الشّعري، والمعرِّي عكسَ الآية، أخفق في الشعر وفاز بالتوحيد، أعني التوحيد الذي يفهمه هو و«**الجماعة**» القائلون: «الإسلام باب الإيمان، والإيمان باب التوحيد». المعرِّي رجل كلام وجدل، مفكّر حرّ حطَّم سلاسل الوراثة وأغلالها، فلم يشلّ عقله إذْ واجه المعضلات الأبدية التي لم تُحَلّ. **ألقى مشكلات عصره في قفص الاتهام وقعدَ يستنطق الأجيال** ويقلّب ما تركت من الآثار بطناً لظهر، ثم حبسَ أحكامه عليها في سجون الأوزان والقوافي» (**أبو العلاء المعرِّي**، صص 24 ـ 25)، والطريف ان مارون عبود، استشهد، تحت عنوان الكتاب (زوبعة الدهور) بالبيت التالي لأبي العلاء:

ولو طار جبريلٌ بقية عمره   من الدَّهر، ما اسطاع الخروجَ من الدَّهْرِ

III. نزار قبّاني*:

«أنت يا نزار شاعر حقاً، فليتك تظلّ ملتفتاً إلى ذاتك غير مبالٍ بغيرك. أنتَ قادر على تطويع الوزن لأنَّك ذو قريحة وذوق فنِّي [. . .] وقد رأيتك في ديوانك «**قصائد**» أقل توفيقاً منكَ في «**طفولة نهد**»، **قالوا** عن البحتري الذي نوَّهتَ به، إنَّه أرادَ أن يشعر فغنَّى، أمَّا أنتَ في «**سامبا**» فقد شعرتَ وغنّيتَ ورقصتَ، وإني أتحدّاك ان تأتينا بمثلها في الشعر المتفلّت من الوزن والقافية» (**نقدات عابر**، ص 69).

IV. سعيد عقل*:

«سعيد عقل شاعر فذّ يعرف قدسيّة الزواج في الأدب، فيقارن بين ألفاظه قراناً موفّقاً جداً [. . .]. ولعلّ ميل سعيد في هذه الفترة، إلى الفلسفة واللاهوت جاءَه من ناحية هؤلاء الذين يهمّون بتأليهه» (**دمقس وأرجوان**، ص 49). «لأنَّك (نزار قباني)، تقريباً اجتررتَ الكثير من ماضيك الغني، لقد اجتررت شالَ أخيك سعيد عقل كما اجترَّ سعيد شالَ ميشال طراد وقمره» (**نقدات عابر**، ص 69).

V. ميشال طراد*:

«عام مات جبران، كان ميشال طراد من تلاميذي في الجامعة الوطنية، وأقام طلاّب مدرستنا حفلة تأبينية لجبران، فأجاد ميشال الرّثاء [. . .]. ألا تقول معي

حين تقرأ ديوان «جلنار» ومقدّمته: إنّنا حين ننتقل من مقدمة سعيد عقل العامية إلى زجل ميشال طراد نكون كمَن ينتقل من قطعة حرش فيها السنديان والبطم والقندول والعلّيق والطيّون، إلى **حديقة حديثة** أحكم ترتيبها وتنظيمها وهي حافلة بالخضرة الدائمة والعطر الأبدي؟ فصاحبنا سعيد بدلاً من أن يقدّم ميشال طراد، قدَّم سعيد عقل وحلمه بمار توما جديد، وجعل من الأستاذ فؤاد أفرام البستاني أبا معشر الفلكي الذي «يحسب النجوم الطوالعا» (**الشعر العامي**، صص 133 ـ 135).

ليلى العثمان (1945 ـ الكويت)
تأسيس الأدب القصصي الكويتي

□ ليلى تخرج من الإناء؟

من حي المرقاب، بالكويت، انطلقت ليلى العثمان سنة 1945، فحصَّلت القليل من الدراسة المنتظمة، ولم يخوّلها النظام «الاجتماعي» العائلي أو القَبَلي، المثابرة إلى الجامعة. وهذا لن يضيرَ مواهبها او يحدّ من خيالها الفكري والتماعها الأدبي. فهي مثل كل المبدعين، يأخذها الشعر بسحره، ثم تغريها القصة او الرواية بقدرة أكبر على التعبير المناسب للمعاناة. سنة 1965 عملت في الصحافة، وفي العام التالي عملت في اذاعة الكويت، إلى أن انتقلت سنة 1971 إلى التلفزة (برامج ثقافية). بذلك هي عضو في «جمعية الصحافيين الكويتيّين»، وفي «رابطة الأدباء في الكويت». حظيت ليلى العثمان باهتمام نقدي، عربي وأجنبي، مباشر، أي معاصر لإنتاجها ما بين 1972 و1999. تذكر الكاتبة، كتابين أساسيين حول أدبها:

■ عبد اللطيف أرناؤوط: **ليلى العثمان**، رحلة في أعمالها غير الكاملة، دمشق، 1996.

■ د. بربارة بيكولسكا: **التراث والمعاصرة في إبداع** ليلى العثمان (تعريب هاتف الحبّابي)، دمشق 1997.

فيما يذكر د. جوزيف زيدان في (مصادر الأدب النسائي في العالم العربي الحديث، م.س. ص 491 ـ 493) ثلاثين مرجعاً بالعربية والانكليزية، صدرت ما بين 1981 و1996 (دون ذكر أحد المرجعين السابقين) مما يعني ان مجموع

المصادر والمراجع حول أدب ليلى العثمان يفوق الـ 31. فما هو هذا الأدب الذي حظي بهذا الاهتمام؟ أهو صوت «الحب الجنس» يصدرُ أدباً من مجتمع محروم أو مكبوت؟ أم هو صوت المرأة العربية الثائرة المتحررة من أوهام قهرها الثقافي والإنساني (ومن ضمنه الجسدي)؟ أم هذه الأمور كلها؟

لا شك ان قضايا المرأة العربية المعاصرة تستحق بذاتها أدباً انسانياً يليق بمعالجة معانيها ومعاناتها (الحرب، القهر، السياسة، الظلم) وهي موضوعات مشتركة بين المرأة والرجل، ولها أيضاً آدابها المشتركة. ولكن **النّكهة** التي أضفتها ليلى العثمان، من صميم نفسها وبيئتها، على كلماتها، وأسلوبها التعبيري المتقطع، المتوتّر، كأنَّه شلاّل يقفز من صخر إلى صخر، إنَّما جعلتها في طليعة اللواتي عرفن كيف يحوّلن «تقليم الأظافر» (**أو أدب الأظافر** المزعوم) إلى قلم يكتب ويحفر في عمق الذات. أدب الحب هو أدب الانسان، لا أدب امرأة بمفردها، ولا هو أدب هذه المرأة وجدّها. المهم هو الحب نفسه، عيشه، معاناته، والتعبير عنه بمقتضاه وبرهافته وقوّته. وهذا ما تشير إليه انجليكا راهمر في كتابها عن «نمو الوعي النسائي السياسي في القصص القصيرة لدى الكويتية ليلى العثمان» (بالانكليزية، عن دار الساقي 1995، صص 175 ـ 183).

☐ أعمال ليلى العثمان:

تمتد رحلتها الأدبية ما بين 1972 و1998 على أربعة عشر عملاً، تتراوح بين الشعر والقصة والرواية.

I. الشاعرة:

سنة 1972، أعلنت ليلى العثمان ذاتها شاعرة، عندما نشرت خواطر وأشعاراً، بعنوان «**همسات** (وزارة الإعلام ـ الكويت) لم تذكرها في عداد أعمالها (را: ليلى العثمان، **يحدث كل ليلة**، المؤسسة العربية، بيروت 1998، ص 176) ويبدو أنَّها غير راضية عن تلك المجموعة الشعرية ولكن المراجع الأخرى تذكرها في رأس القائمة (**معجم الروائيين العرب**، م.س. ص 352). و(مصادر الأدب النسائي، م.س. ص 491، رقم 12، مع أنَّه هو كتابها الأول). ومهما يكن رأيها في باكورتها، فهي موجودة وثائقياً، ومضمونها الشعري، مستمر في أنفاسها الأخرى، من قصة ورواية. شاعرة لكنها تكتب **القصة أو الرواية الشعرية**.

II. القصّاصة:

أغلب أعمالها المنشورة هي من النوع القصصيّ الذي توحي عناوينه بأنَّ

قصص ليلى العثمان هي قصائد، وتوحي القصص نفسها ـ كما سنرى ـ بأنّها نوع من «الشعر الحر» بأسلوب قصصي، سردي، متقطّع، لولا وحدة الموضوع تارة، أو وحدة الشخص (البطل) تارة أخرى. بهذا المعنى ليلى العثمان بطلة أدبية من بطلات التأسيس العربي للنهضة الثقافية الثالثة، الراهنة بعد حرب 1967. هنا نسرد تسلسل أعمالها القصصية زمنياً، ومن بعدها أعمالها الروائية بالطريقة نفسها، ونختتم بنماذج قصصية من أدبها.

1) إمرأة في إناء، مجموعة قصصية أولى، صدرت سنة 1976، وطبعت ثلاث طبعات. غنيّة برمزيتها: المرأة العربية، زهرة، باقة ورد، ولكن حبيسة في إناء. وكل **أنا** هو حبيسُ إناء، من إناء الجسد إلى حاوية الحياة. وترى ليلى أناها يخرج من إنائه، بهدوء حيناً، وبقوّة حيناً آخر، كاسراً خزفَهُ المهلهل، باحثاً في غابة الحياة عن نبضات مختلفة، ولو على ايقاع صراع ليلى مع الذئاب، مع الذئب الخارجي وذئبها الداخلي ايضاً.

2) الرحيل، لا يقل هذا العنوان شعريّةً عن عنوان مجموعتها السابقة. صدرت هذه المجموعة القصصية سنة 1979، وطبعت ثلاث مرّات، وحظيت باهتمام نقدي (السيد الهيبان: **الرحيل في قصص ليلى العثمان، ابداع** س 1، ع 3، مارس 1983، صص 114 ـ 115).

3) في الليل تأتي العيون: مجموعة قصصية صدرت سنة 1980، في طبعتين تناولها الناقد أبو المعاطي ابو النّجا (مجلة الآداب، ع 3 ـ 4، 1981، صص 39 ـ 40).

4) الحبُّ له صُوَر، صدرت هذه المجموعة سنة 1982، فكانت الأكثر رواجاً بين أعمالها الأخرى (4 طبعات)، وحظيت باهتمام نقدي مميز (را: حسن فتح الله: **الحب له صُوَر**، مجلة الآداب، ع 11 ـ 12 سنة 1983، صص 54 ـ 56).

5) فتحيّة تختارُ موتها، مجموعة قصصية، موضوعها (الإنتحار) صدرت عن المؤسسة العربية (بيروت 1987، وليس 1985، كما جاء في معجم الروائيين العرب). وطبعت مرتين.

6) حالة حب مجنونة، قصص، 1989، في ثلاث طبعات.

7) 55 حكاية قصيرة (وليس 55 حكاية حب، كما جاء في **مصادر الأدب النسائي م.س. ص 491)، صدرت في الكويت سنة 1992 (شركة الربيعان للنشر).**

8) الحواجز السوداء، قصص 1994 (في طبعتين).

9) زهرة تدخل الحي، الآداب/ بيروت، 1995.

10) مختارات قصصية، مجموعة قصص، 1996 (مذكورة في لائحة المؤلِّفة نفسها).

11) لا يصلح للحب (وقصص أخرى)، غير مذكورة في لائحة المؤلِّفة، ومذكورة في (معجم الروائيين العرب، قصص 1988) وفي (مصادر الأدب النسائي، المؤسسة العربية، بيروت 1987، وهذا الأصح).

12) يحدث كل ليلة، مجموعة قصصية، المؤسسة العربية، ط 1، بيروت 1998.

III. الروائية:

1) المرأة والقطة، عنوان روايتها الأولى، الصادرة سنة 1985 (عن المؤسسة العربية/ بيروت) في طبعة وحيدة حتى الآن. (تناولها الراعي في **الرواية في الوطن العربي**).

2) وسمية تخرج من البحر، صدرت سنة 1986 عن شركة الربيعان (الكويت)، في طبعتين. تناولها بالنقد الدكتور سمر روحي الفيصل في مجلة **(العربي)** 1988، ع 359، صص 39 ـ 42.

□ نماذج من أدبها القصصي ـ الشعري:

1 ـ امرأة الصمت:

«يعرف الآن وأنا أحمل له زهوري أنَّني أجيء، لا كما كنتُ تلك الغريبة عنه، بل المرأة التي أحبَّت بصمت، وانتظرت بصمت ولاحق الزمن حلمها حتى كبا، فلم يتبق من شيء غير هذه الزيارات الأسبوعية التي توجع القلب. كان لا بد أن يعرف، وأشرق ذلك النهار المناسب الذي خلعتُ فيه بُردة صمتي.

«كان يجلس وحيداً، يقلِّب الصحيفة اليومية. دخلتُ فألقى بها جانباً، وقفَ متثاقلاً ليستقبلني. لم يكنِ المرضُ قد تمكّن منه بعد. أرحت زهوري على الطاولة القريبة. اقتربتُ منه، مَدَّ كَفَّهُ؛ تجاهلتُها. اندفعت إلى وجنته، ألصقت عليها

شفتي، ارتعش وكأنَّه يلامس امرأة لأول مرة، ابتعدت، حدّقتُ بوجهه، أستشف تأثير مبادرتي، رأيتُ وجهه عارماً بالفَرَح، تشجّعت، عدت للوجنة الأخرى أكثر حرارة». (**يحدث كل ليلة**، المؤسسة العربية، بيروت، 1998، صص 11 ـ 12).

2) جذوع الرغبة:

«أنوثتها طاغية. يبدو ان المرأة الساقطة لا تتجوهر وتتفتّح إلاَّ بالسقيا المستمرة. والأرض لا تجف. والأغصان دوماً تتلاعب مع الريح، فتحرِّك أبردَ العواطف. في عالمها انتعشتْ جذوع الرغبة التي ماتت بإتجاه زوجتي. تفتّحت الحقول أمامي، اندفعتُ، أسكرتني بخمر جنّتها وبالثمار. عشتُ علاقتي بها، محلّقاً في سماوات النشوة، تائهاً في الأدغال، غارقاً في البحار. آه من المرأة الخبيرة بأصناف الرجال. لقد رأيت العجب من فنون الإغراء والعشق. تصوّرت هذه الرغبة تدوم، وهذا الهيام يبقى». (**يحدث كل ليلة**، م.س. ص 36).

3) إنتهى الذي يحدث كل ليلة:

«فجأة! هدأ كل شيء. قبضتُ على قناعة ـ رغم سذاجتها ـ إلاَّ أنّها الحيلة المناسبة للخروج من المأزق. إذن؛ أنا رجل غير عادي. رجل مشبوه. «بنظرهم». وما هذه الكائنات سوى أشباههم النهارية تتسلّط عليّ. حتى تولّعت بي حقيقة. وعليَّ أن أُبادلها الولع ـ فلا يُفترض بالمعشوق أن يرفضَ مداعبات وشهوات وأوامر عشّاقه حتى وإنْ وصلت حدَّ الأذى ـ على أن لا تمسّ القناعات المترسخة. سأعترف لكم بشيء غريب. منذ ان استسلمت لهذه القناعة التي ـ قد ترونها باهتة وغير منطقية ـ توقّف زحف الكائنات الحقيرة. وانتهى الذي يحدثُ كل ليلة. 1997». (م.ن. صص 141 ـ 142).



ليلى العثمان، في نبعها، مصدر حبّ ومشروع ثقافة حرَّة. هنا بالأدب تحاول حبّا بالآخرين، ومع الآخرين. تحاول تجسيد الحياة بوصفها أسطورة حب، أو ملحمة وجود أكثر تحرّراً. والحرب على المرأة داخل المجتمع، ثم الحرب عليها من خارج المجتمع نفسه، جعلتا ليلى العثمان تخترع نفسها من خارج الإناء التقليدي الذي وُضعت فيه. إمرأة بلا إناء؟ يعني، مع ليلى بعلبكي، أنها تحيا! ولكنَّها تمانع وتقاوم فلا تتراجع رغم قسوة الحياة عليها، ورعونة الحدّ من إنسانيتها المتدفقة. ليلى العثمان علامة فارقة في أدب النهضة الثالثة.

ممدوح عدوان (1941 ـ قيرون)

□ محطّات المخاض:

■ على غير جُرْح معتَّق، يتقلّب هذا الشاعر العربي السوري، المولود في عز الحرب سنة 1941 في قيرون (مصياف)؛ ويخرج من العربية، الأُم ولسان كتاباته، إلى الأدب الإنكليزي، دارساً مدرّساً؛ فيجول في كل أمصار الثقافة وأصقاع الشعر والصحافة والإعلام والمسرح والتعريب (الترجمة). وعلى غرار كل الحالمين الكبار، الموسوعيّين الظامئين إلى الكلّ، بعد هذا اللاشيء الذي استغفلنا منذ سقوط بغداد سنة 1258، حتى سقوط القدس سنة 1948، يرحل من ريف القلب والحبّ إلى دمشق الوعد والتاريخ، ليحضرَ حفلةَ تحقّق وجودي، مع آخرين، وليحفرَ بريشته أطيافاً لغيوم روحه الهاربة.

نقل إلى العربية «سد هارتا» لهيرمان هسّه؛ و«مذكرات كازنتزاكي» (1981 ـ 1982)؛ وفي الرواية ابتكر واحدةً سنة 1970، موسومة بعنوان مفرد: «**الأبتر**».

وأطول من التعريب، كانت رحلته في الكتابة للمسرح العربي الناشىء، من فراغ النصوص إلى تجاوب النفوس مع المحكي والتمثيلي. وفي هذا المضمار امتدت رحلة ممدوح عدوان ما بين 1967 (**المخاض**)، و1979 (**زنوبيا تندحرُ غداً**)، دون أن ننسى ما بين هذين الموعدين: **تلويحة الأيدي المتعبة**؛ **ومحاكمة الرجل الذي لم يحارب** (1970)؛ **ليل العبيد** (1977)؛ وأخيراً **هملت يستيقظ متأخراً** (1978).

إلاّ أنَّ الشهرة قدّمته شاعراً حَفيّاً، متأنّقاً بجراحه، متألقاً بالهموم القومية والإنسانية التي تراوده ويراودها؛ عضواً في اتحاد الكتّاب العرب؛ مِنْبريّاً في مهرجانات الشعر، كأنّه فارسٌ جديد من فرسان الصولات الشعرية العربية القديمة

التي كان فحول الأقوام والأعمدة الشعرية يتنازلون فيها، خائضين معاركَ الكلمات الفاعلة، قبل الخوض حضارياً في معارك الكتب والأيديولوجيات.

وتبدو محطات المخاض عند الأديب ممدوح عدوان ذات منطلق مشترك، هو بكل أسف واعتبار، منطلق انكسار سنة 1967. فليس **مصادفةً**، إذن، أن ينشر في ذلك العام مسرحية «**المخاض**» ومجموعة شعر «**الظلّ الأخضر**». ثم ينهمر هادراً صاعقاً، ثابتاً في استنفاره، صابراً في مواقعه، بل في متاريس ممانعاته ومراهناته على الآتي الأجمل.

□ في فضاءِ الشّعر:

سنة 1967، أطلق ممدوح عدوان سهام الشعر والمسرح من جعبة واحدة: القلب العربي، المنكسر الوجدان، المقاوم، الممانع والباحث عن ولادة أخرى.

بعد «الظلّ الأخضر» الذي يمحو بالكلمات الحلوة، المحمِّسة، آثار العدوان الإسرائيلي على الأرض والشعب، ليجعل قضية الحرية الفكرية قضية تحرير أرض وشعب؛ بعد ذلك ينطلق ممدوح عدوان متفائلاً، واثقاً من عروبة أو أُمّة لا تنقهر، ولو انهزمت آناً بعد آن!

سنة 1974، بعدما أدَّت الحروب، المتتالية (56، 67، و1973) إلى انقلاب في النفسية القتالية العربية، وأخذت القنابل والصواريخ تفتح شبابيك البيوت وآذان الأجساد معاً، وضع الشاعر مجموعته الثانية . **وليس بسيطاً ان يعيش المواطن العربي في بيت على نوافذه دماءٌ تدفّها للحرية، بأيدي أحرار أو متحرّرين جدد؛ كذلك ليس قليلاً أن نعيش في «الزّمن المستحيل»، وأنْ نواجهه، ونقبله خصماً، كما طاعنه شاعر عربي كلاسيكي، في صورة الخيل التي كان من فوارسها الدّهرُ. وفي كل حال كان** «**حماة الديار**» في لبنان وسورية يتسابقون لملء عين هذا الزّمان المستحيل، بالسيف وبالقلم، كما يقول النشيد اللبناني، للوطن وللممانعة.

في هذا المساق النهضوي يأتي شعر ممدوح عدوان، مقاتلاً من وراء جراح الأم، الأُمّة. فيذهب سنة 1977 إلى بيانٍ شعريّ رفيع: «**أُمّي تطاردُ قاتلها**»، و«يألفونك فانفر». ويندر أنْ نجد شاعراً، سواه، ينشر في العام الواحد مجموعتين من الشعر، ومسرحية، وكأنَّه بَحْر يفيض بذاته على حبر جمره وعمره.

سنة 1980، يتقدَّم من العام إلى الخاص، ومن حدود القضايا العربية القومية، إلى لُبّ القضية الفلسطينية: «**لو كنتُ فلسطينياً**»، معلناً رغبتَه في هويّة المظلوم، وفي الانتماء أو الانتساب لمقاومته المتمادية، بالأجساد والأشجار،

وبالرصاص والحجارة، ضد سجونٍ وحصاراتٍ داخل «السجن الإسرائيلي الكبير»، الذي يستدعي تهديم جدران المزيد من أسواره، بالدماء العربية التي تفتح النوافذ المغلقة، وتستدرج السجّان من سجنه إلى شوارع المواجهات والمجابهات الكبرى، بين اللحم والرصاص.

ويستحضر في الزمن المستحيل، تلك الصورة الأمبراطورية القديمة التي تدَّعي أن «كل الدروب تؤدي إلى روما»، ليعلن سنة 1990: «**لا دروب إلى روما**». روما هنا، الأرض المحتلة، عموماً؛ فلسطين، تحديداً، والقدس بالأخص. «**لا دروب إلى القدس**»؟ إذن؟ هل استولى يأس الأيام على شاعر قاوم بكلماته، لعلّها تقيه وتحميه من ضراوة الانكسارات الخارجية؟ أم انه نشيد وداع لمرحلة صعبة، مختومة بنهاية «حلم عربي» لم يبق منه سوى رماد لذاكرةٍ تبحث عن سعادة النسيان، أكثر مما تسعى إلى اكتناز المزيد من الوقائع المرَّة؟

□ نحو الجنون:

سنة 1999، فاجأنا الشاعر المقاوم ممدوح عدوان بقصيدته الجديدة، الأخيرة، بعنوان: «**طيران نحو الجنون**» (الصادرة عن شركة رياض نجيب الريس/ بيروت).

فهل يحق لنا ان نسأله: لماذا تطير نحو الجنون؟ وما هو هذا الجنون الطائر؟ أم أنَّ الجنون المقصود أُفق آخر من آفاق التحرّر بالخيال والرموز؟

«أنا صرتُ النَّاي
فتعالَ
أعزفني وانفخ روحَك»!

هذا النَّاي المتموسق على جسد ناحل، مائل إلى الغربة، يكشفُ لنا، من وراءِ محبسه الصامت، عمّا رأى وهو يحلّق بجنون فوق آلامنا وأحلامنا:

«**أنا** لا أفهم ما حدثا
آليتُ على قلبي أن يتعقّل
لكنَّ جسدي حَنَثا،
أغلقتْ الدُّنيا قدّامي
وبقيتُ حبيسا
أخبطُ وسط ظلامي».

والحال، أين بات الشاعر العربي؛ أهو في فضاء المجاز والاجتياز أم هو في سجن سحيق، مظلم؛ سجن الجسد وحبس الحركة وقبو الاكتئاب بعد مُحابطات؟ وحيثما كان، ماذا تُراه يفعل لنفسه بنفسه؟

«أختارُ النّومَ على الرّيحِ
لكي أصلَ التّيه
أختارُ المشيَ على الماء
فأرسم شكلي فيه».

هكذا، إذن، يرسم شكله في الماء، وتسترجعه فيروز من جبران: «إنّما النّاس سطور كتبت لكنْ بماء»، ويتناول منها النّاي، ليواصل الغناء، غناء الطائر المذبوح:

«أصير كثيراً مزدحماً
أتخشخشُ بالصلصال
لكي أتفرَّد فيك»!

وبالعودة إلى صلصال جدّنا الثقافي آدم (وهو اسم جمع)، يتعلّم ممدوح عدوان الأسماء، ويعلنُ ختام طيرانه نحو الجنون:

«أسماؤكَ تخنقني وتحاصرُني
تجعل نومَ الصَّبّ رَمَدْ...
إنّي أدخلُ مذعوراً هذا الحالْ
أصرخُ من أعماقِ اليأس؛ مَدَدْ
فمصائبُنا دونَ عَدَدْ!
ولكم نادينا: مَنْ يُنجدنا؟
لم يسمعنا في الضّرِ أحَدْ
ليمدَّ إلينا يَدْ
فبقينا لنجابةَ دُنيانا
دون سَنَدْ»!

عبدالله العروي (أزمور ـ 1933): أزمة الثقافة والتاريخ

■ بينَ الرُّباعي المغاربي الأشهر عربياً (محمد عابد الجابري/ المغرب؛ ومحمّد أركون/ الجزائر ـ فرنسا؛ وهشام جعيط/ تونس) يمتاز عبدالله العرويّ بأنَّه كتب باللغتين العربية والفرنسيّة معاً، واهتم في آنٍ بالرواية والتاريخ وفلسفة التاريخ والسياسة ونقد الثقافة والمثقفين العرب.

وُلِدَ عبدالله في أزمور (المغرب) سنة 1933، ونال دبلوم الدراسات العليا في **العلوم السياسية** سنة 1956، وفي **العلوم التاريخية** سنة 1958؛ ثم حصل على شهادة التبريز (Agrégation) التعليمية في **الإسلاميات** سنة 1963. وختم اختصاصه سنة 1976 بدكتوراه دولة في **التاريخ**. عمل في التدريس الجامعي بين المغرب وفرنسا والولايات المتحدة. ويُفهم من سجلّه الآكاديمي مدى اهتمامه الشخصي بعدّة اختصاصات علمية وإنسانية في آن: سياسة ـ تاريخ ـ إسلاميات ـ تاريخ.

□ العروي: روائيّ؟

ما جعله معروفاً ومشهوراً لدى العرب غرباً وشرقاً، ليس عمله الأدبي. من هنا جاءت علامة الاستفهام، وكان البدءُ بتعريفه أديباً روائياً، يكتبُ بالعربية مباشرةً، إلى جانب لغاتٍ أجنبية.

لعبدالله العروي أربعة أعمال روائية ظهرت ما بين 1978 و1990، أي بعدما صار مشهوراً في فرنسا والعالم العربي بكتابه الأوّل والأبرز: **الأيديولوجيات العربية المعاصرة** (1967). صدر له سنة 1978 رواية **اليتيم**؛ ثم ظهرت سنة 1981 رواية **الغربة**، ورواية **الغريق** سنة 1986، وأخيراً رواية **أوراق**، سنة 1990.

إلى ذلك اهتم بالنقد الأدبي، وقدّم على هذا الصعيد دراسة مهمة بعنوان: **المنهجيّة في الأدب والعلوم الإنسانية**.

☐ الأبحاث العلميّة والفكرية:

يحار النّاقد في تصنيف عبدالله العروي، الموسوعيّ الاهتمام والتهذيب. ففي سنة 1967، نشر دراسته الأولى بالفرنسية L'Idéologie Arabe Contemparaine وهي حصيلة تأملاته في الفكر السياسي العربي المعاصر. وكان لنشرها في ذلك العام وقع كبير في حلقات التساؤل العربي والغربي عن أسباب النكسة او الهزيمة الحزيرانيّة. وفي العام 1970، صدرت بالعربية (**الأيديولوجيا العربية المعاصرة**) بترجمة لمحمّد عيتاني. لكن المؤلف لم يرض عن الترجمة ـ كما يقول ـ فجاءت طبعة 1995 تحمل رقم (الطبعة الأولى ـ صياغة جديدة). ومن مآخذه على تراجمة اليوم: «يبدو وكأنَّ المترجم العربي المعاصر يتناول القلم باليمنى والكتاب الذي يريد تعريبه باليُسرى، مكتفياً بما في ذهنه من مفاهيم ومفردات. وإذا ما خانته الذاكرة عاد إلى **المنهل**، او **المورد**. فتكون النتيجة ما اشتكيتُ منه في كتابي **مجمل تاريخ المغرب**، وما أشتكي منه في هذه المقدمة لترجمة جديدة لأول كتاب صدر لي باللغة الفرنسية وهو **الأيديولوجيا العربية المعاصرة**» (المركز الثقافي العربي، ص 7 ـ 8).

سنة 1970، صدر له بالفرنسية **تاريخ المغرب العربي** (محاولة تركيب ـ دراسة) وبعد سبع سنوات قام بترجمتها **ذوقان قرقوط**.

وفي العام 1979 صدرت له لطبعة الأُولى من دراسة «**العرب والفكر التاريخي**»، «بمثابة **نقد أيديولوجي** للأيديولوجيا العربية، موجّه أساساً للنخبة المثقفة العربية في مرحلة انتقالية فرضتها إخفاقات الماضي وإنحرافات الحاضر» (مقدمة الطبعة الثالثة، بيروت 1992، ص 17).

من الواضح ان هذا الكتاب، بمقولاته ومقالاته، كان تمهيداً لكتاب العروي، الحَدَث، الصادر في العام نفسه، بعنوان: **أزمة المثقفين العرب**، (ترجمة ذوقان قرقوط). وفيه يسلّط الضوء النّقدي على «أوهام النخبة» التي سيستعيدها علي حرب، مثلاً. أما كتابه «**مجمل تاريخ المغرب**» فقد صدر في جزئين (المركز الثقافي العربي ـ بيروت، ط 4، 1994). وبما ان اسماء المعرّبين/ المترجمين قد اختفت من الطبعات الجديدة لكتبه، فليس سهلاً علينا أن نعرف العربي منها والمُعَرَّب. ومما يلاحظ ان كتاب «أزمة المثقفين العرب»، على أهمّيته وشهرته، لم

يصدر مجدّداً في صياغة جديدة حتى اليوم.

سنة 1981، صدرت للعروي ثلاثة كتب منفصلة ومتكاملة:

- مفهوم الايديولوجيا (المركز الثقافي العربي؛ ط 5؛ 1993).
- مفهوم الدولة (المركز الثقافي العربي؛ ط 5؛ 1993).
- مفهوم الحرية (المركز الثقافي العربي؛ ط 5؛ 1993).

ومما يلاحظ على هذا الصعيد أنَّه سحب من العنوان الأصلي (الأدلوجة الوارد سنة 1981 في عنوان كتابه مفهوم الأيديولوجيا والأدلوجة)؛ وأنَّه بدأ يؤسّس لنوع من موسوعة **مفاهيمية** عربية، إنْ جاز التوصيف، ظَهَرت علاماتُها في أعماله التالية، ولاسيما:

- مفهوم التاريخ، الجزء الأول، **الألفاظ والمذاهب** (المركز الثقافي العربي، بيروت، طبعة أولى، 1992).
- مفهوم التاريخ، الجزء الثاني، **المفاهيم والأصول** (م.ث.ع، ط 1، 1992).

☐ ثقافتنا في ضوء التاريخ:

تحت هذا العنوان، عاود عبدالله العروي نقده للثقافة العربية من زاوية تاريخ بعيد، يعشقه العرب الحاضرون لأنَّهم لم يشاهدوه عن قرب، كما يشير المؤلف في إهدائه «إلى عصام الدين» (ط 3، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1992).

فهل هذا الكتاب إضافة جديدة وجادّة إلى أعماله السابقة في نقد الثقافة العربية ومثقفيها؟ يقول (**تمهيد**، ص 11 ـ 12):

«يتساءل بعض الباحثين العرب:

هل لنا فلسفة تاريخ متميّزة؟ ظنّاً منهم أنَّ إثبات وجودها سيزيد لا محالة من قيمة الفكر العربي. إذا صحَّ ما قلناه عن تطابق البنية وتشابه القصد في الأسطورة وفلسفة التاريخ، وعن تعبيرهما معاً عن همٍّ ملحّ حول المصير، البداية والنهاية، التحوّل والاستقرار، دون أي ارتباط بوقائع التاريخ، جاز لنا أن نقول [إنّه] **لا توجد فلسفة تاريخ واحدة في الفكر العربي الإسلامي**، بل **فلسفات متعدّدة**. نستطيع ان نستخرج من كل قطعة أدبية نظرةً إلى المصير: من الشعر الجاهلي، من القرءآن، من الحديث، من القصص الشعبي، كما نجد فلسفة تاريخ واعية بذاتها عند كبار فقهاء الباطنيّة والمتصوّفة. وهذا بالفعل ما قام به عدد من الكتّاب، كل قراءة من

هذا النوع لها جاذبيتها ومبرّراتها. لكنْ عوض أن تساعدَنا على فهم الوقائع، فإنَّنا نحتاج في الغالب إلى معرفة الوقائع لفهمها وبلورتها. هي في وادٍ، والسَّرْد التاريخي في وادٍ».

وماذا بعد؟ ما مميّزات ثقافة العرب في ضوء تاريخهم غير المعروف بوقائعه؟

«فتتعلّق السمة الأولى بنوعية **المثقف**. واضح ان مجتمعاً يعرف العلم التجريبي الحديث يعرف في نفس الوقت مثقفاً يتميّز عن غيره بالاحتكام في كل ما يقول إلى التجربة، كما يفهمها علماء الطبيعة [. . .]. يعبّر المثقف عن الفكر الجماعي، يتأثّر به ويؤثّر فيه. والمشكلات التي يناقشها هي التي تشغل بال أغلبية النّاس. إذا كانت لفظيّة، عقيمة، اجترارية، فإنّها تربط، لا محالة، المجتمع بماضيه دون أن تفتح له أي باب على المستقبل، والنتيجة لا تختلف إذا كانت منسوخةً عن أقوال مثقفين أجانب، متوغلة في التجريد والعمومية» (**ثقافتنا**، ص 144).

ويضيف العروي (م.ن. ص 145): «إنَّ الإعلاميّات تحطم اليوم الصفاتِ المدينيّة. إنَّ **التلفاز يفكّك الفكر الجماعي المديني** ويدفع النّاس إلى الانكماش على حياتهم العائلية؛ يشجّع الذهنية الترفيهية على حساب الذهنية الإنتاجية. هذه نتائج سلبيّة تعمّ الدول المتقدمة والمتخلفة. غير أنَّ بين الأولى والثانية فرقاً هائلاً:

■ الدول المتقدمة تملك مؤسسات علمية عتيدة، لا يستطيع التطور الحالي أن يقضي عليها وإنْ هو عطّل بعض فعاليّاتها،

■ في حين أنَّ **الدول المتخلفة** تفتقد المؤسسات العلمية، تحاول أنْ تتمرّن عليها، فتواجه صعوبات تتكاثر بسبب الاختراعات العلمية ذاتها، **كأنَّ الغرب وجد وسيلة لا تمنعه هو من التقدّم وتمنع غيره من اللحاق به**»!

□ نقد «مفهوم العقل»:

سنة 1996، صدر لعبدالله العروي آخر أعماله الفكرية والنقدية، تحت عنوان **مفهوم العقل**، بعدما صال وجال سواه (محمد عابد الجابري*) في منعرجات العقل العربي، وفي ضفاف الفكر الإسلامي (محمد أركون) ومصادره التاريخية (هشام جعيط). فما جديده على هذا الصعيد؟

يحاكم عقل «المطلق» كما قرأه لدى الإمام محمد عبده، ثم يحاول تقريبه وتنسيبه من العقل «النسبي» أو عقل الإنسان في تاريخه، ممهّداً (ص 105) لما أسماه **عقل العقل**، تدليلاً على عصرنا، ومعناه مع هذا الإنسان العلمي الذي يعي

نفسه وعالمه بعلم (Homo sapiens/ Sapiens). ومنه يأخذنا إلى بعض أعمال العرب الخارقة، لاسيما مع فكر ابن خلدون، وعقل العدد، وعقل الكسب، وصولاً إلى «**عقل الجهاد**»، والتقابل الاضطراري بين العقل والوهم، والاسم والفعل. هذه الدراسة تتويج لأعمال عبدالله العروي المفاهيمية، وقد تكون ختامها: «لا يكوّن العقل عقلانية، لا يجسد في السلوك، إلاَّ إذا انطلقنا من الفعل وخضعنا لمنطقه ثم بعد عملية تجديد وتوضيح وتعقيل أبدلنا به المنطق الموروث، منطق القول والكون، منطق العقل بإطلاق». (**مفهوم العقل**، ص 364).

سميرة عزّام (1928 ـ 1967)

□ فتاة الساحل... والمنفى:

سنة 1928، وُلِدَتْ سميرة عزّام في مدينة عكا (على الساحل العربي الفلسطيني)، ومنه أخذت لقبَها الأول الذي وقَّعت به أشعارها وخواطرها المنشورة في جريدة (**فلسطين**) باسم: (**فتاة الساحل**). تركت المدرسة مبكّراً، لكنها لم تترك الدرس ولا مهنة الكتابة والقراءة. اشتغلت في التدريس، وهي في السادسة عشرة من عمرها، وواصلت الدروس بالمراسلة، فراحت تترقى في مهنتها إلى رتبة «مديرة مدرسة».

بعد نكبة 1948، غادرت مع عائلتها إلى لبنان، ومنه انتقلت إلى العراق حيث عملت في صحافة بغداد وإذاعتها إلى العام 1959. ثم غادرت العراق، مع زوجها إلى بيروت، حيث عملت في «مؤسسة فرانكلين للترجمة والنشر». إنتابتها نوبة قلبية وهي تتنقل بين بيروت وعمّان. فتُوفّيت بالقرب من مدينة جرش، ودُفنت سنة 1967 في بيروت. لها 12 عَمَلاً مُعَرَّباً، وخمسة أعمال موضوعة. وبلغت المصادر والمراجع المهتمّة بها حوالى 50 نَصّاً: من أبرز ناقديها، سهيل ادريس*، رياض نجيب الريّس، جورج طرابيشي* (**الأدب من الداخل**)؛ إحسان عبّاس*؛ فدوى طوقان*؛ غسان كنفاني*؛ ميخائيل نعيمة* (**الظل الكبير**، في مجلة الأديب، 1956)؛ رجاء النّقاش؛ وأخيراً يوسف سامي اليوسف في كتيب عنوانه: الشخصية والقيمة والأسلوب، دراسة **في أدب سميرة عزّام** (دار كنعان، دمشق 1990): «وبما أنّها تنتقي شخصيّاتها من قاع الحياة، في الغالب الأعم، وبما أنَّ قاع الحياة بسيط، ولا حاجة به إلى التعقيد والتركيب، فقد جاءت الشخصيّات الشعبيّة لقصصها بسيطةً كالنسيم العليل في مساءٍ حار. **إن سميرة عزّام، شأنها في ذلك**

شأن غسّان كنفاني، لا تكذبُ على الواقع البتّة، ولا تُزوّر الحياة المُعاشة أبداً. . .» (الشخصية والقيمة، ص 15).

☐ مُعرَّبات سميرة عزَّام:

عن الانكليزية نقلت سمير عزّام حوالى 12 نصاً كبيراً، ما بين 1955 و1964.

■ سنة 1955، عرَّبت كتاب: **برنارد شو، كانديدا**، ونشرته في بيروت.

■ سنة 1956، نقلت عن الأميركية، كتاب **بيرل باك، جناح النساء** (بيروت).

■ سنة 1958، عرَّبت كتاب بيرل باك: **ريح الشرق وريح الغرب**، امرأة صينية تتحدَّث (بمراجعة الأديب محمد يوسف نجم)، نشرته مؤسسة **فرانكلين**، بيروت.

■ سنة 1959، نقلت للكاتب دزورث، كتاب: «**أمريكي في أوروبا**»، ونشرته في بيروت، المؤسسة الأهلية.

■ سنة 1961، عرَّبت على التوالي:

ـ **القصة القصيرة في أمريكا**، لراي ب. وست (دار صادر ـ بيروت).

ـ **كيف تساعد أبناءَك في المدرسة** (مع صبحية ع. فارس)، لماري فرانك ولورنس ك.

■ سنة 1962، عرَّبت:

ـ **القصة الأمريكية القصيرة**، لدانفورت روث، (المكتبة الأهلية، بيروت).

ـ **وولف توماس**: مختارات من فنّه القصصي (دار مجلة شعر، بيروت).

ـ **حين فقدنا الرضا، لجون شتاينبك (دار الطليعة)؛ (طبعة جديدة؛ دار المدى، دمشق، 1998). هنا نموذج من تعريبها**: «. . . ثم انفجرت موجةٌ كبيرة رفعت ساقيّ فشعرتُ بأنّهما طليقتان ومنفصلتان عن جسمي. وفجأة هبَّتْ ريحٌ قويّة فمزَّقت السحاب إلى بَدَدٍ كقطيع ثم شتّته. ثم استطعت أن أرى نجماً ـ نجماً متأخراً في الإشراق على طرف الأفق. وسمعتُ صوت دمدمة محرّك زورق ذي شراع يمرٌ بالقرب من حاجز الرياح. ورأيت نور صاريه، إلاّ أنَّ ضوأيه، الأحمر والأخضر، كانا خارج نطاق رؤيتي. وشعرت بجلدي يكاد يحترق من تأثير لسعات السمك الهلامي الصغير. ثم سمعتُ صوت إلقاء مرسى القارب، وانطفأ نور صاريه. كان

نور مارلو ما زال مضيئاً. وكذلك نور القبطان الشيخ، ونور العمة ديبورا. ليس صحيحاً ما يُقال من ان هنالك مجموعة من الأنوار؛ شعلة نور كبير لكل العالم. ولكن كل انسان يحمل نوره، نوره المتوحّد. (**حين فقدنا الرضا**، طبعة 1998، صص 381 ـ 382).

■ سنة 1963، عرّبت سميرة عزّام كتابين هما:

- **حكايات الأبطال** (جمع الس هزلتين)، نشرتها المؤسسة الأهلية (بيروت).
- **عصر البراءة**؛ (المؤسسة الوطنية، بيروت).

■ سنة 1964 ترجمت: **في التليفزيون، كيف تكتب وكيف تُخْرِج**، لوليم إرفنغ، نشرته الدار الشرقية (بيروت)..

هذا سجلّ عملها التعريبي الذي يشكّل أساس مهنتها الكِتابية؛ ولا يقل التعريبُ الصحيح أهمية عن الكتابة بالعربية. فماذا عن تجربة سميرة عزّام في الأدب (قصة، شعر، رواية). وضعت سميرة حوالى 70 قصّة جمعتها في عدة كتب، ما عدا بعضها، جرى جمعه بعد وفاتها. كما وضعت رواية «**سيناء بلا حدود**»، مزّقتها بعد حرب 1967، ولم يبق منها سوى فصل منشور في إحدى الصحف.

□ أدب سميرة عزّام:

من مهنة التدريس، إلى الصحافة والإعلام، استقرَّت سميرة عزّام في الكتابة، تعريباً كما رأينا، وتأليفاً بالعربية. فنشرت كل أعمالها المعرَّبة والأدبية في بيروت. ويبقى خارج تداولنا حتى اليوم، مقالاتها ومقابلاتها و(رسائلها إنْ وُجدت). أمَّا المُتداول فهو أدبها القصصي المتنوّع:

I. **أشياء صغيرة، مجموعة قصص**، صدرت للمرة الأولى سنة 1954 عن (دار العلم للملايين)، ثم صدرت سنة 1982 في طبعة ثانية عن (دار العودة بيروت). «وخلاصة هذه الملاحظة ان معظم القصص التي كتبتها سميرة عزّا تجهل الصراع الفعلي بين الأضداد المتنافرة. وربما أمكن القول بأنَّ النتيج المنطقية التي ينبغي اشتقاقها:

أولاً: نَأى التوترُ عن الشخصية وجملة فاعلياتها في الغالب الأعم.

ثانياً: جاءَ الأسلوبُ فقيراً إلى التماوج الرشيق أو الاضطرام الحيّ.

أسلوب أبيض، تماماً كالشخصيّة البيضاء القلب، وكالقيمة البيضاء، المأخوذة من حيث هي مُطلق لا يتزلزل.

إنَّ القيمة الكلية الأسمى في أدب سميرة عزّام هي **وجوب تراجع القذارة أمام النظافة**، والشخصيّات تؤمن بهذا المبدأ، ولكنَّها في معظم الأحيان لا تفعل من أجل تحقيقه إلاَّ الشيء القليل». (**الشخصية والقيمة**، م.س. ص 26 ـ 27).

II. **الظلّ الكبير**: صدر في طبعتين، الأولى سنة 1956 عن دار الشرق الجديد (بيروت)، والثانية عن دار العودة (بيروت 1982). مجموعة قصص، تتجرّد فيها شخصيّاتها من الطبيعة الخارجية، وتستكشف طبيعتها المجرَّدة، من الداخل.

III. **وقصص أخرى**، مجموعة قصصية، صدرت عن دار الطليعة، (بيروت 1960) في طبعة أولى؛ ثم في طبعة ثانية عن دار العودة (بيروت 1982).

IV. **الساعة والإنسان**، قصص لسميرة عزّام، صدرت سنة 1963 عن المؤسسة الأهلية (بيروت). بطلها **الزّمان** الذي يتلبّس الإنسان، الأبوي (مقابل الأمومي، في قصص: **العيد من النافذة الغربية**): «الأب الذي فقد ولدَه الوحيد، آلى على نفسه أن ينهض قبل كل فجر ويطوف على زملاء ابنه، يوقظهم واحداً واحداً، فلا يتأخرون عن القطار، ولا يتكتّلون لحماً ودماً تحت عجلاته...» (م.ن. ص 49). الزمن يقتل هنا ويُحيي هناك (في العيد). زمن تصارعي، في إصعادٍ وإهباطٍ للإنسان الواحد بين عكا وحيفا، أو بين بغداد وبيروت، وقاتل في كل حال: «كان الرجل ميْتاً، ككل شيء آخر في الغرفة، الخزانة الصغيرة القاتمة، والديوان المفروش ببساطٍ مخطط، والمرآة المفروشة ببقع صفراء، كأنَّها كَلَفٌ على وجه بشع». «لم يكن هناك شيء حيّ، بل كانت هناك ساعة حائط تقوم في الجدار رقاصها يميل وصوتها يقول: تك. تك. تك». (م.ن. ص 54). ويلاحظ الباحث يوسف س. اليوسف (م.ن. ص 58): «أكاد أقول بأنَّ قصة «**الساعة والانسان**» هي أرقى عمل أنجزته سميرة عزّام. ولكنني جازم في أنَّ مجموعة «الساعة والإنسان» هي أعظم مجموعة بين المجموعات الخمس».

V. **العيد من النافذة الغربيّة**، مجموعة قصص جرى جمعها ونشرها بعد وفاة الكاتبة. صدرت الطبعة الأولى سنة 1971 عن دار العودة، ثم صدرت طبعة ثانية سنة 1982 (عن الدار نفسها) في بيروت. هنا البطولة للحياة، للكل، للأشجار، للأشياء وللمرأة: شجرة التين التي تعاني اليباس كالمرأة التي تعاني وطأة الترمل على مدى عام كامل، راحت «أوراقها الصغيرة تشرب شمساً تنصبُّ عليها بسخاء

من سماءٍ كشحتْ كل غيومها، فكأنَّها في عيد أزرق ينحدر بالتحام شديد إلى بحر يبدو كأنَّه امتداد لسماء نيسان». «كانت تفتح صدرَها لتعبَّ من هذا العبق، وتشعر إذ تفعل ذلك أنَّها تخفّف من أشياء كثيرة، وتشربُ من هذا اللون. . .». (م. ن. ص 38). وكل هذه اللعبة تبنيها سميرة عزّام على نظرتها إلى الحياة: «نحن حياة لا تموت إلاَّ جزئياً، لأنَّ في قلبها بذرة التجدّد». وهنا يلاحظ الناقد اليوسف (م. ن. ص 41):

■ «وهذا يتضمّن ما فحواه أن ليست الأرملة الشابة هي وحدَها التي وُلِدت من جديد، ولا الطبيعة، ولا الرجل المتوفّى الذي تجدَّد بواسطة طفله الوليد؛ بل إن **سميرة عزّام (القاصّة) هي التي عرفت الولادة الثانية قبل أيّ من هذه الكائنات كلّها. أسلوبها وُلد ثانية. نظرتُها إلى الطبيعة. خيالها التصويري. منهجها في بناء قصة أدبية**. كل هذا يمرّ الآن في برهة ولادةٍ ثانية. لقد تبدَّل المقرب الكتابي برمّته. فبينما كانت تسرد قصّة لها بداية ووسط ونهاية، على طريقة ارسطو، فإنَّها الآن تسبرُ روحاً كونيّة لها ماهيّة واحدة في تجلّياتها كافةً، في الطبيعة والنفس واللغة. إن خضاباً أحادي للون يخضب الصميم والنواة من كل شيء على الإطلاق. **إنَّها قصة وحدة الوجود**».



■ أدب الحبّ والسكينة، أدب «النفس المطمئنة»، على تشرّدها، وموتها في أرضها، ثم على طريق الجلجلة الطويلة. فريد من نوعه هذا الأدب الهادىء في عالم عربي تزايد قلقه، في عصر سميرة، وبعد رحيلها، غلّبت في أعمالها وجدانها المثالي على ما كان يجري أمامها، فامَّحَتْ الطبيعة - إلاَّ نادراً - من أدبها، وتجرَّدَ الأشخاص للزمان، لعلّهم به يقارعون الطبيعة او البلاد المسروقة، هي «رائدة القصة الفلسطينية، أقله في المنفى. . .».

ليلى عُسيران (1934 ـ):
روايات لرؤيا الأعماق

□ **لون الجنون: كتابة**

■ تُولد من أبوين لبنانيين على أرض بغداد سنة 1934، وتنتقل منها إلى القاهرة حيث درستْ المرحلتين الابتدائية والثانوية. وبالعودة من القاهرة إلى بيروت، تمضي سنة في «كلية بيروت للبنات»، ثم تلتحق بجامعة بيروت الأميركية، وتنال منها، سنة 1954، بكالوريوس في علوم السياسة. على الصعيد المهني، تقتحم ليلى عسيران ميادين الإعلام الصحافي، فتكتب في «**الصيّاد**» وصحيفة «**السياسة**»، وتراسل في مصر، «**صباح الخير**» و«**روز اليوسف**». سنة 1958 تقترن بالدكتور **أمين الحافظ**، الأستاذ الجامعي، ثم نائب طرابلس، ورئيس حكومة لبنان لاحقاً. من رتبة فارس، كان الوسام الوطني الذي نالته سنة 1966، بعدما نشرت بعض أعمالها، سنة 1962. جرى تناول رواياتها التسع في أكثر من ثلاثين دراسة او مطالعة انتقادية، أبرزها:

ـ **أيّ غد (في لن نموت غداً)** لغسّان كنفاني (مجلة الآداب، شباط 1963، صص 34 ـ 36.

ـ **عصافير الفجر** (وداد القاضي، الرواية النسوية، صص 234 ـ 235).

ـ **المسار الإبداعي**، عفيف فرّاج، صص 49 ـ 51).

ـ **الاستلاب في الرواية**، لجورج طرابيشي، صص 43 ـ 49.

ـ **المدينة الفارغة**، الياس الديري، مجلة حوار، 1966، صص 254 ـ 256.

ـ **خلع الأبواب المغلقة**: شرائط ملوّنة من حياتي، صقر أبو فخر، مجلة الناقد، أيار 1994، صص 67 ـ 70. الخ.

■ ليلى عسيران ولدت وعاشت في «**بُرج الحساسية**» من شدّة الموت، ومن الخوف العميق على «**قضية فلسطين**»، وعلى قضايا العرب الأخرى التي عاشها جيل ليلى عسيران بكل ألوانه؛ فكتبَهُ، وأخفى بعضه، كأنّه يخجل أن يكشفَ كل عيون الماضي وعيوبه. في «**شرائط ملونة**» من حياتها، تشير ليلى عسيران إلى **لون الجنون** ـ أو الكتابة ـ بقولها: «كتبتُ كثيراً، قبل أن أرسم روايتي الأولى. فالأسطر التي هامت في الخيال لا تُحصى، تتطايرُ ولا تستقرّ في الكلمة، تفلتُ منّي، أجري خلفها. ألهثُ. صدري يتمزّق، فالكلمات تتراكض، وتتزاحم، ثم تصيح، بل تصرخ لتسطّر البداية. وأنتهرُ تلك البداية، فهي لا تعجبني. هي كلماتٌ عاديّة، لا تفي بالمرام. **أنا أُفتّشُ عن اللبّ، فقد ثقبت الجوهر، وصلتُ إليه بعد عناء، تُرى كيف أُلبسه كلماتي**؟ [...]. بدأتُ أكتب وكأنَّ مسّاً كهربائياً ألهبني! وتمضي الساعاتُ. خمس ساعات. سبع ساعات. ولا أُطيق أن أُفارق الورق. يتكمّشُ أحدُنا بالآخر، كالعاشقَيْن. وتجري الكلمات، تتراكضُ، يقفز القلمُ ليمسك بها قبل ان تتوارى. البداية صعبة، ثم أستريح. ينتهي الفصلُ الأول. أقرؤه. أقفز فرحاً، أتمطّى خمس دقائق، عددُ أعقاب السجائر في المنفضة مخيف!» (**شرائط ملوّنة**، رياض الريس 1994، صص 1991 ـ 1992). خارج هذه السيرة الفكرية، من حياتها، وضعت ليلى عسيران تسع روايات نشرتها ما بين 1962 و1996، وكتبت مقالات، وأعطت مقابلات، وساهمت في محاورات وندوات، لم تجمعها في كتبٍ بعد.

I ـ أعمالها الروائية:

1) **لن نموت غداً**، رواية، طبعة أولى (دار الطليعة/ بيروت 1962). طبعة جديدة (شركة المطبوعات/ بيروت 1991).

2) **الحوار الأخرس**، طبعة أولى (دار العودة/ بيروت، 1963). طبعة ثانية (شركة المطبوعات/ بيروت، 1992).

3) **المدينة الفارغة**، طبعة أولى (مكتبة الحياة/ بيروت، 1966). طبعة ثانية (شركة المطبوعات/ بيروت، 1992).

4) **عصافير الفجر**، طبعة أولى (دار الطليعة/ بيروت، 1968). طبعة ثانية (شركة المطبوعات/ بيروت، 1991).

5) **خط الأفعى**، طبعة أولى (دار الفتح/ بيروت، 1972). طبعة ثانية (شركة المطبوعات/ بيروت، 1992).

6) **قلعة الأسطة**، طبعة أولى (دار النهار/ بيروت، 1979). طبعة ثانية (شركة المطبوعات/ بيروت، 1992).

7) **جسر الحَجَر**، طبعة أولى (دار العودة/ بيروت، 1982). طبعة ثانية (شركة المطبوعات/ بيروت، 1986).

8) **الاستراحة**، طبعة أولى، (شركة المطبوعات/ بيروت، 1988).

9) **طائر من القمر**، قصّة عن بيروت، طبعة أولى (دار النهار/ بيروت، 1996).

II ـ نماذج من أدبها الرّوائي:

■ ليلى عبد الكريم عسيران (الحافظ) ذاتية في نماذجها وفي قضاياها، ولم تجد أسلوباً أجدى توصيلاً من السّرد الخيالي للواقع. هنا اقتناصات من أبرز أعمالها.

1) بيروت الألفين:

«سوف تكون بيروت **«الألفين»** تجربةً فريدةً لكلّ مَنْ يعاصرُها، وربّما أنا أحسُّ هكذا، لكثرة ما انفعلتُ بها، ولعظمة المشاعر التي مارستها فيها، ولعمق النقاشات الحضارية التي أفرزها كلُّ تصوّر لما سوف تكونُ عليه بيروت الألفين. ولقد كتبتُ خمسة أضعاف ما اخترته لكي يُنشر. لم أصفْ بنيانها، ولا دخلت إلى فلسفتها، بل أشعر أني رسمتها من صُوَر سكنتني، فهي معجزة ناسها ومكانها، ولذلك كان لا بد من رمز لعجائبيتها كإسم **«الطائر من القمر»**...» (**طائر من القمر**، م.س. صص 9 ـ 10).

2) ساحرة... غير مندهشة:

«... هي الشابة؛ هي الراحلة؛ هي القادمة في كل ضمّة أزهار يتلقّاها أيّ منا، وهي لوحة «أُنسي» بالألوان المائية؛ وجنون شعر «أُنسي» الآخر؛ وهي الصارمة والعابثة والخاصة؛ تنامت من بعد الحرب، وتحمَّلت كل تبعات الغفرانِ لغيرها.

«إنَّها مدينة غير مندهشة بالقرن الواحد والعشرين، قد تناسقت سحنتُها وهي نخبويّة منتقاة، لكي يتهدّج بها القلبُ ويتألّق؛ وهي السهولة المُتاحة بأسعارٍ خياليّة؛

وهي حزامُ البؤس الآخر، الملتوي حولها يئنّ، ويتوجّع، ويدسُّ آلامه في ذاته مثل «البرونكس في نيويورك، والنّاس يتجنّبون الاقتراب منه.

إنّها **صخرتان** على البحر عند الروشة، كمرتع للعشّاقِ وللبؤساء الذين يقدمون على الانتحار؛ إنّها ضجّةُ الأفكار، والصحافة بعد منتصف الليل في مقهى السيتي/ المدينة، متمسكة بطريقة فيلليني». (**طائر من القمر**، م.س. صص 150 - 151).

3) غربة:

«فجأة أصبح كل شيء بالنسبة لي غربة. الهواء المنعش غربة. البيتُ غربة. غرفتي غربة. كل قطعة أثاث لا أملكها غربة. كل خطوة قد أمشيها غداً غربة.

«الموسيقى غربة. الألوان غربة!

كان عليّ أن أمحو ذاتي كي لا تتنفس بما سوف تطلبه نفسي غداً. «تقتُ إلى القليل، الضئيل من الأُنس الحارّ، إلى كلمة صباح الخير، إلى صرخات بائعي الخضار، إلى رائحة هواء بلادي. بلادي لها رائحة. كل بلد له رائحة. إشتقتُ، أجل اشتقت إلى منظر البحر البعيد الذي أُطلّ عليه من شرفة شقتي الصغيرة. أشيائي التي امتلأت بها، مِنْ أجل مَنْ يا تُرى ملأتني؟ أشيائي التي اشتريتها، ألعابي، وعطر الخزامى في اللفائف. وهناك طلّتي الجديدة على الحياةِ لمَ أحتفظُ بها؟ أليس من أجل العودة إلى بلادي؟» (**الاستراحة**، م.س. ص 148).

4) أرض الجنوب:

«وأفلح الأهالي في فرض وجودهم على أرض الجنوب.

«وصل الأهالي أرضهم، ووجدوا في روحها الصلابة التي داوت بها شقوقَ أقدامهم وجروح قلوبهم، بعد ان وارت في ترابها دماءَ أهاليهم.

تلألات صلابةُ الأرض بجمرة الوطن، فقد عاد إليها أولادها.

وانتشر النّاسُ بين أنقاضِ قُراهم، يُعيدون ترميم ما استطاعوا عليه. تعاونوا وتكاتفوا، ونفضوا البساتين من حرائقها، واستعانوا بالصبر، وابتدأوا من جديد رحلة مفعمة بمزيد من الصمود. ظلّوا يسمعون المدافع تنطلق باتجاههم، ولم ينقطع رصاص الإرهاب عن آذانهم، وكانت الطائراتُ تحلّق عليهم بانخفاض، فترجّ الأرض بذكرى أوجاع لم تبردْ دماؤها بعد.

«وسقطتْ عليهم القنابلُ المضيئة ليلةً بعد ليلة، وأضافت إلى رهبة الخوف شعورَ الوحشة بالعراء. وواصل الظلُّ القاتم الثقيل يغزو القرية تلو القرية، غير آبه بالسلام الأزرق، وحاول ان يبسط سلطته، وأن يوسع نفوذه، وإذا عارض

الأهالي، ولم يتجاوبوا، ولم ينصاعوا، كان الأبرياء يسقطونَ صرعى التمسك بشرعية الأرض» (**جسر الحجر**، ص 183).

5) عائشة... وتكتب:

«فقاطعها شريف: إذن اجلسي واكتبي هذا الكلام.

«وأعطاها ورقةً وقلماً وجلست تكتب. ولما فرغت صلَّح لها أخطاءها، وبيَّنَ لها نقاط الضعف في عرض الموضوع. فأعادت الكتابة مرَّة ومرتين حتى رضي عنها. ويوم قرأت اسمها في المجلة أحسّت بأنَّها، أخيراً... أخيراً، قد أمسكت بطرف الخيط ولاح أمامها الطريق الذي ستنهجه في حياتها.

«وهكذا كانت تزيدُ في غنى نفْس عائشة، فتُحيي آمالها وتشغلُ حيويّتها. وأفاقت ذات يوم على عناقها المعتاد مع سعادتها التي كانت تزداد حقيقةً وعمقاً يوماً بعد يوم، وشعرت بأنَّ أملها قد اكتمل، لأنَّها صمّمتْ على العمل عند رجوعها إلى بيروت...». (**لن نموتَ غداً**، صص 202 ـ 203).

■ هي تجربة فريدة من نوعها، خروج امرأة من عائلة إلى مناضلة، ومن غابة الهدوء إلى عواصف الكتابة والسياسة، والأروع هو، بالرغم من النكسات والمحابطات، إصرار ليلى عسيران على الكتابة في الاتجاه نفسه، وتماديها في جعله اتجاهاً عالياً، متعالياً، ولا تأخذُه سِنَةُ الآفاقِ من رؤيا الأعماق.

جابر عصفور:
النّقدُ العلميّ للخيال

■ الدكتور **جابر عصفور**، من أعلام النقد العربي المعاصر، في مصر، إشتغل على وجهين للإحياء الثقافي، إحياء المأثور وإحياء المعاصر؛ وربط الفلسفة بالنّقد، محاولاً إنتاج نقدٍ علمي للخيال الأدبي والفنّي. أعماله النّقدية تُحيلنا إلى ثقافة عربية ـ عالمية واسعة، وإلى منهجيّة علميّة نقدية صارمة.

■ بدأ أبحاثه النوعيّة برسالة ماجستير (**مخطوطة في** مكتبة جامعة القاهرة، سنة؟) بعنوان: «**الصورة الفنيَّة عند شعراء الإحياء في مصر**». من المعروف أنَّ «الإحياء» هو لغة في النهوض أو النهضة، لغة في التجدّد والتجديد، وأنَّ غايته الأخيرة هي الانبعاث او البعث. وهذه المسألة تشغل التراثَيْن الأدبي والديني في الفكر العربي... إذ كلٌّ فريق يراهن على تثبيت «إحيائه» ـ من إحياء علوم الدين، إلى الإحياء العربي (القومي) والشعري، الخ. الإحياء هو تجديد الحيّ، اليقظان من موته؛ فكرة تتقوَّى على العقل الواقعي والنقدي، بالخيال الذي تترجمه صُوَرُ الوحي الديني للنبي، او الإلهام الشعري للشاعر، والفكري للفيلسوف... الخيالُ هذا هو مشروع مصالحة كبرى بين مناشط **العقل** نفسه.

أعمال الدكتور جابر عصفور تدلُّ على مشروع نقديّ متماسك، يحمله صاحبُها، وينفّذه كبرنامج علمي.

I. سنة 1973، صدرت الطبعة الأولى من كتاب «**الصّورة الفنيّة**»، عن دار الثقافة (القاهرة) وفي 1974، صدرت منه طبعة ثانية؛ وسنة 1992، نشر المركز الثقافي العربي (بيروت) الطبعة الثالثة من هذا الكتاب القيّم، الذي اتخذ **موقعه** في منظومة المصادر النقدية الحديثة، نظراً **لخصوصية موضوعه «التراث النقدي**

والبلاغي عند العرب»، إذْ حلَّ علم النقد محل علم البلاغة... ونظراً للأسلوبيّة التي ابتكرها جابر عصفور: «... حاولت ان أنظر الى التراث من خلال فهم معاصر للصورة الفنيَّة. ولا شك ان ذلك الفهم كان يوجّه اختياري للمشاكل، أو لطريقة العرض، كما كان يعينني على اتخاذ موقف نقدي مما أعرض (...). ولهذا وضعتُ دائماً في اعتباري أنّني أتعامل مع تراثٍ له ظروفُه وطبيعتُه الخاصّة، أبحث عن جوانب الأصالة فيه، كما أبحث عن جوانب الزيف، ويؤرّقني البحثُ عن العِلل والأسباب التي أدَّت إلى هذه أو تلك». (**الصورة الفنية**، صص 11 ـ 12).

II. سنة 1975، نشر الدكتور جابر عصفور دراسة في مجلة **الكاتب** القاهرية (عدد ديسمبر)، بعنوان «**نظرية الفنّ عند الفارابي**».

III. سنة 1977، صدرت الطبعة الأولى من كتابه «**مفهوم الشّعر**، دراسة في التراث النّقدي» (الطبعة الثالثة، سنة 1983 عن دار التنوير/ بيروت). يقول:

«والمشكلة الأساسية، على كل حال، ليست في قلة تراثنا في نقد الشعر او كثرته، وإنَّما في **وجهة النظر** التي نتعامل بها مع هذا التراث، وفي **المنهَج** الذي نعرض التراثَ من خلاله [...].

«وهناك تصوّران عن التراث بوجهٍ عام:

■ تصوُّر يتعامل مع التراث باعتباره كتلةً من الأحداث والمفاهيم والقيم، مستقلة عن وعينا وعن وجودنا تماماً ويمكن أن تعالج معالجة محايدة، تحاول الوصول إلى الكينونة المتعالية لهذه الكتلة [...].

■ أمَّا التصوُّر الثاني فيتعامل مع التراث من منظور الوعي بالحاضر، والإدراك للوجود الآني، وذلك هو التصوّر السائد، فضلاً عن أنَّه التصوّر الممكن عملياً». (**مفهوم الشعر**، ص 7).

IV. سنة 1991، نشر ج. عصفور «**قراءة التراث النقدي**» (طبعة أولى، دار عيبال ـ نيقوسيا ـ قبرص) وفيه إعادة لأفكار وتطبيقات نقدية سابقة (مثل نظرية الفن عند الفارابي، **والخيال المتعقّل ـ دراسة في نقد الإحياء**). فماذا يقصد بالخيال المتعقّل؟ يقول (م.ن. ص 236 وما بعدها).

«هناك ظاهرة لافتة، يلحظها كلّ مَنْ يتأمّل تعريفات الشعر عند الإحيائيين، وهي أنَّهم يلحّون إلحاحاً واضحاً، في تعريفهم الشعر، على كلمة **الخيال** ومشتقاتها. وكأنَّهم بذلك يحاولون أن ينفوا انحصار الخاصية النوعية للشعر في

تعريفه العَرُوضيّ، الذي لا يبقى فيه من الشعر سوى كلمات موزونة مقفّاة [. . .]. ومن هنا كان الشعر عند **البارودي «لمعة خيالية»**. . . وذلك قول لا يبعدنا كثيراً عن حافظ ابراهيم* (1871 ـ 1932) الذي يرى في الشعر **«مسرح الخيال ووعاء الحقيقة»**. وكلاهما عنصران مترابطان ترابط انفساح مجال التخيّل وتقلّب العينين في الطبيعة [. . .]. إنَّ الشعر خيال أو لنقلْ مع **الرافعي «إنَّ الخيال روح الشعر»** فذلك قول يجعل الخيال الشعري مرتبطاً ـ في جانب منه ـ بمعطىً خارجيّ. هو الحقيقة، ومرتبطاً ـ في جانبه الآخر ـ بعملية داخلية تتصل بالفكر والنفس معاً. ونقطة الوصل بين هذين الجانبين هي انعكاس عالم الحس على المخيّلة، التي تعيد تأليف المعطى الخارجي، في عملية داخلية يتوازن فيها القلبُ مع الفكر، أو الانفعال مع العقل».

■ «إنَّ مسعى **العقل هنا، على كدّه ورهقه، يتحوَّل إلى كشف ما هو قائم، وإلى تعريف ما هو معروف، أو إثارة البهجة لجعل الثابت الأقل وضوحاً، أكثرَ وضوحاً وظهوراً مما كان. ولذلك يمكن أن يشبَّه العقل** بمنظارٍ «يُبصر ما نأى عنه» فيما يقول البارودي، والفرق كبير بين **العقل الذي يبصر فحسب، والعقل الذي يخلق**. إنَّ العقل الأوّل قرين نظرة تنفر أشدَّ النفور من أي تغيير أو اندفاع في إعادة تشكيل علاقات العالم الثابتة، أو أي محاولة لكسرها أو تحطيمها؛ والحقيقة التي ينظرُ إليها هذا العقل **حقيقة جاهزة**، أوجدت سلفاً، ليتم التعرّف عليها من خارج، فتُدرك بالمنطق لا بالحَدْس. . .» (م.ن. ص 266).

V. **هوامش على دفتر التنوير**، صدر في طبعته الأولى عن المركز الثقافي العربي (بيروت، 1994)، منتقداً ما وصلنا إليه: **ثقافة النقل** تقمع **ثقافة النقل**، مدافعة عن أبنية تسلطية سياسياً واجتماعياً واقتصادياً، وتحت رعاية دول لا تنطوي على قيم الحرية والعدل، ولا تعترف بمبدأ تداول السلطة او ضرورة الفصل بين السلطات. واذا كان الاستبداد السياسي هو الوجه الآخر للاستبداد الفكري، فالتعصُّب هو الوجه الملازم لكلا الاستبدادين اللذين يصادرانِ الحقّ الطبيعي للعقل في الاختلاف» (هوامش، ص 10).

أمّا الموضوعات الأساسية التي يتناولها الدكتور جابر عصفور في كتابه «التوثيقي» هذا، فهي:

ـ **التراث/ الحداثة** (النص/ الإعتزال المعاصر/ إسلام النفط).

ـ عن **التنوير** (من التنوير إلى الإظلام. لماذا ينتكس التنوير؟ **محنة التنوير**، هوامش عن الدولة المدنية ـ طليعة العلمانية ومظلة الدستور).

ـ **إضاءات** (الحوار ـ التعصب ـ الثقافة العربية وسؤال المستقبل:

«. . . إنَّ البحث عن **نظام ثقافي عربي جديد**، لا يمكن أن يتحقّق حقاً إلاّ بأقصى درجة من **المصارحة**، وأرفع درجة من **الاجتهاد**، وأعلى درجة من **التحرّر**. وإذا كانت المصارحة تعني نبذ المجاملة التي قد تقتضيها بعض مراسم مثل هذه الملتقيات، والاجتهاد يعني الانطلاق بالفكر إلى أُفق لا يحدّه قيدٌ من قمع أو إغواء، **فإنَّ التحرّر لا تتحقّق شروطه إلاّ بالبدء من التوقف عن قياس المستقبل على الماضي، ومن ثمَّ تحطيم سطوة الاتّباع في تأسيس وعي تاريخي بالمستقبل. . .**». (هوامش، م.س. ص 324).

VI. **آفاق العصر**، صدر سنة 1997 عن دار المدى (دمشق)، وهو جملة مقولات نقدية ـ فلسفية، تبدأ من «مفتتح» الكتاب، وتمرّ بحضارة الصورة والخيال، إلى الخطاب والموسوعات، فالكتابة (والوعي بالكتابة) والنص، ختاماً بفضاء النقد الأدبي في القرن العشرين (ص 209)، حيث يعلن **جابر عصفور**: ان بداية أحداث هذا القرن النقدية مرتبطة **بإعادة اكتشاف «المؤلف»** من حيث هو «**مبدع**» وتسليط الضوء عليه إلى الدرجة التي تلاشى معها الوجودُ التقليدي لهذا «المؤلِّف» مع موجات الضوء الواقعة عليه. لقد ورثنا عن القرن التاسع عشر مفهوم المؤلف الذي صاغ الفكرُ الأوروبي ملامحَه في وعينا، منذ ان تنبَّه هذا الفكرُ إلى **قيمة الفرد**، الكائن الإنساني، مع بداية العصر الحديث».

«. . . وها نحن، أخيراً، نقترب من ساعة الصفر في نهاية الألفية الثانية للميلاد، ونودّع قرناً وصفه الفيلسوف الأمير **كي ريتشارد روتي** بأنّه **قرن النقد الأدبي**، محدّقين في الوعد الذي يخايلنا به القرنُ القادم، وراء غيوم الأصولية والنزعات العرقية التي هي، في سبب من أسبابها، رد فعل موازٍ لتصاعد النزعات الكوكبيّة، باحثين عن كل ما يؤكّد **استمرار الثورة الدائمة على الأنساق الجامدة**». (**آفاق العصر**، ص 227).



■ بهذا الإصرار العلمي على المعرفة بذاتها، ومن دون أوهام موروثة او مستوردة او مفروضة بقوة الإكراه والجمهور المقهور، يواصل العصفورُ الناقدُ إطلاقَ العقل من قَفَصِ «اللاعقل» الذي يدَّعي أنّه «كل شيء» وهو لا شيء.

صادق جلال العظم (1934 ـ دمشق)

□ سندباد النقد والفلسفة:

■ من أميز فلاسفة الجيل الثاني في تأسيس الفلسفة العربية المعاصرة. فبعد الجيل الفلسفي الأول، المنطلق من النهضة العربية الأولى في التاسع عشر، والمؤسِّس للنهضة الثقافية او الفكرية الثانية، يأتي الجيل الفلسفي العربي الثاني، بارزاً، مميزاً بأعلام في السبعينات وما بعدها، من طراز صادق جلال العظم وحسين مروّة* وطيّب تيزيني* وحسن حمدان* (مهدي عامل) ومحمد عابد الجابري*، وهشام جعيط* ومحمد جابر الأنصاري* ومحمد النويهي، وسواهم. إنَّه جيل النهضة العربية الثالثة، الراهنة والمستمرة.

أرستقراطي/ ماركسي؛ تركي/ عربي؛ فلسفي/ أدبي، انتقادي وتصادمي. عاش بين ثلاثة عواصم (دمشق/ بيروت/ عمّان) كما في عاصمة واحدة، أو في بيت واحد، بعدّة قلوب، وبعقل واحد. ذاك ان صادق جلال العظم المولود في دمشق سنة 1934، هو سليل باشوات أتراك عاشوا عَرَباً، وأُعجب بعضهم بكمال أتاتورك، فعاد إلى تركيا. عاش في دمشق، وغادرها إلى بيروت حيث أحبَّ وتزوّج **فوز ابنة أحمد طوقان** (رئيس وزراء الأردن سابقاً)، وعمّها ابراهيم طوقان*، وعمّتها فدوى طوقان، فهو إلى الفلسفة، مُطوّق بالأدب والشعر، وبالحفاوة الأرستقراطية القديمة/ المتجدّدة. درس الفلسفة، ووضع أطروحته بالانكليزية عن كانط (جامعة ييل/ الولايات المتحدة). عمل في الجامعة الأميركية في بيروت. اختلف مع شارل مالك سنة 1968، ووقّع عريضة تطالب بانسحاب الأميركيين من الفيتنام، فكان عقابُه عدم تجديد عقده الجامعي. وهو منذ ذلك الحين، مشهور بأفكاره ومواقفه المنتقدة للسياسة الأميركية، والمؤيّدة لليسار، خصوصاً في الإطار

الفلسطيني حيث يستشهد بما قاله الشاعر أ. طوقان: (**حوار بلا ضفاف**، ص 100):

«في يدينا بقيّةٌ من بلادٍ فاستريحوا كي لا تطير البقيّة»

يقف دوماً في صف المغلوب، المقهور: من **الخدم** في بيته، إلى **إبليس** في بيت الثقافة الدينية والأسطورية (دافع عنه أيضاً في التراث: الحلاّج واليزيديّة؛ وهذا لا يعني أنَّه حلاّجي أو يزيدي!)، إلى **سلمان رشدي**. لكن، هل كان هؤلاء مغلوبين مقهورين، أم كان لهم وجوهٌ أخرى؟ مع الفلسطيني تختلف المسألة جوهرياً، فهو دمشقي، عربي معلّق بين تركيا وفلسطين بعواطفه أو بأفكاره. وهو مساجل من الطراز الأول ـ أحياناً تكون كلماته كأنَّها «حجارة من سجّيل»!

عمل أستاذاً في جامعة عمان سنة 1968، وسرعان ما طردته السلطات الأردنية، فعاد إلى بيروت، وعمل باحثاً في مركز الأبحاث الفلسطيني، وكتب في مجلة «**شؤون فلسطينية**»، وبعد مضايقاتٍ، ترك العمل، وواصل الكتابة باسم مستعار، بترتيب مع الدكتور أنيس صايغ. وفي الثمانينات عاد الى دمشق، حيث عمل في التدريس الجامعي، وتولّى رئاسة قسم الفلسفة في جامعة دمشق؛ ثم غادر لخمس سنوات إلى جامعة برنستون حيث عمل بصفة «أستاذ زائر» وعاد أخيراً إلى دمشق.

إنَّه بحق سندباد النقد والفلسفة في المرحلة العربية المعاصرة.

ففي مدى ثلاثين عاماً (1969 ـ 1999) أنتج بالعربية 12 كتاباً، فضلاً عن أطروحته المنشورة بالانكليزية، وعن عشرات الدراسات والمقالات الفلسفية والأدبية والسياسية الأخرى.

سنة 1998، حاوره صقر أبو فخر (**حوار بلا ضفاف**، منشورات المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت) قائلاً فيه: «أشعلَ صادق جلال العظم الكثير من المعارك النقدية، فقامت عليه قيامة العالم القديم كله، وثارت في وجهه عفاريتُ السلطات وكائنات الكهوف. ومنذ «النقد الذاتي بعد الهزيمة» و«نقد الفكر الديني» حتى «ذهنية التحريم» ثم «ما بعد ذهنية التحريم» ظهرَ كأنَّ هوايته ابتداع الأفكار والتصدِّي للمشكلات الكبرى وإثارة الدبابير من أعشاشها. وفي منزله في بيروت، وبين لوحات لفاتح المدرّس ونزيهة خانم وعارف الريس، جرى هذا الحوار الشامل...» (صص 7 ـ 8).

□ النّقد في كل اتجاه:

I. بعد عامين من هزيمة 5 حزيران 1967، جمع مقالاته ودراساته في نقد الهزيمة العربية، بوصفهما نقداً لسقوط العقل السياسي الحاكم، وتحديداً لمنطق السلطة الضالّة، التي تفعل ما لا تقول، أو تقول في إعلامها ما لا تفعل في واقعها، الهزيمة كانت مكاشفة، وأرادها صادق جلال العظم أن تكون مناسبة للكشف عن الذات بنقدها. فكان عنوان كتابه الجارح: **النّقد الذاتي بعد الهزيمة** (دار الطليعة، بيروت 1969)، هذا فيما تواصل أبواق الإعلام المنهزم، وأقلام كتّاب السلاطين، تبرير ما لا يمكن تبريره. من هنا كانت علامته الفارقة.

II. ولكنّه، جمع في الوقت نفسه، مجموعة ندوات ومحاضرات ودراسات، قد ألقى بعضها في جامعات ومنتديات، ونشر بعضها الآخر في مجلات، وقدّم له، وآخرجه بين دفّتين: «**نقد الفكر الديني**» (دار الطليعة، ط أولى 1969، ط. سابعة، 1994)، ولربّما جاءت الثورة المضادة، لا على ما احتوى كتابه، بل على موقفه السياسي التحرّري (طرده من الجامعة الأميركية ايضاً)، فاقترنت حركة الرجعية السياسية مع حركة «الجمعيات الدينية» الموالية لها في بيروت. فكان التحريض الكبير، واعتقال الكاتب، ومحاكمته مع الناشر (الدكتور بشير الداعوق) وتبرئة الكتاب، واستمراره حراً في بيروت حتى اليوم. هذا الكتاب هو الأهم، بعد كتاب سابقه الدكتور محمد النويهي (**نحو ثورة في الفكر الديني**). يقول (**نقد الفكر الديني**، ص 17): «**هناك تشابه بين الدين والعلم في أن كليهما يحاول أن يفسّر الأحداث وان يحدّد الأسباب. إنَّ الدين بديل خيالي عن العلم**، ولكن تنشأ المشكلة عندما يدّعي لنفسه ولمعتقداته نوعاً من الصدق لا يمكن لأي بديل خيالي ان يتصّف به، إن محاولة طمس معالم النزاع بين الدين والعلم ليست إلاّ محاولة يائسة للدفاع عن الدين. يلجأ إليها كلما اضطر الدين أنْ يتنازل عن موقع من مواقعه التقليدية أو كلما اضطر لأن ينسحب من مركزٍ كان يشغله في السابق».
وحين سأله المحقق: «هل وضعت هذا الكتاب بروح المدافع عن الدين أم بروح الملحد والمشكك بالدين»، أجاب: «لقد كتبته بروح ما يسمّى «بالعلوم النقدية» التي تعالج موضوع الدين او ظاهرة الفكر الديني. مثلاً هناك علم الاجتماع الديني، وعلم الأديان المقارن، هل هذه العلوم موضوعة بروح المدافع عن الدين؟ أم بروح المشكك بالدين؟ هدفي كان الكتابة عن الدين بروح هذه العلوم النقدية». (**الفكر الديني**، ص 157).

III. **دراسات يسارية في فكر المقاومة**: سنة 1970 تشابكتْ الأحداث

العربية (مجازر أيلول؛ وفاة عبد الناصر، الحركة التصحيحية في دمشق، ارتفاع نجم المقاومة فوق لبنان) وتكاثرت التوهيمات والمزايدات الفكرية «الثورية» و«الرجعية» آنذاك (را: **نقد الفكر المقاوم**، لـ لياس مرقص*، مثلاً). فوضع الدكتور صادق جلال العظم هذا الكتاب، الذي أتبعه، سنة 1973 بكتاب سياسي خطير، عنوانه: «**دراسات نقدية لفكر المقاومة الفلسطينية**» عشية حرب 6 اكتوبر، وفي ضوئها، وعشية اندلاع الحرب على لبنان، نشر العظم: «**الصهيونية والصراع الطبقي**» (1975)، والطريف انه نشر في العام نفسه فلسفته في الحب، بعنوان «**الحبّ والحبّ العذري**».

IV. لكتاباته في النقد السياسي أهمية، لكن مع وهج أقل مما لكتاباته في مجالات النقد الديني، والدفاع عن «**الممنوع**»، فهو بين الأدب والسياسة، والفلسفة، يعود دوماً إلى العقل الحر، وتالياً إلى الفلسفة «أم العلوم»، والحريات!

- سنة 1977، صدر له: «**سياسة كارتر ومنظّرو الحقبة السعودية**».
- سنة 1978: «**زيارة السادات وبؤس السلام العادل**».

وربما كان هذان الكتابان من آخر كتاباته السياسية المباشرة، على ما نعلم. إذ إنّه توجه بعد نشرهما، إلى استئناف مشروعه الفلسفي النقدي، العلمي والتعليمي، فكان له سنة 1981: «**دراسات في الفلسفة المعاصرة**»! ثم سنة 1987: «**دفاعاً عن المادية والتاريخ**». وفي هذا السياق نتساءل لماذا لم تُنقل حتى اليوم أطروحته الفلسفية عن **كانط**، من الانكليزية إلى العربية، ما دام لم ينقلها هو بنفسه.

V. أسطرة الممنوع: التحريم ورشدي:

لو سألناه هل الممنوع، المحظور، المحرَّم هو حقاً مشكلة فكرية، يرتبط فيها طرف التحريم الديني بطرف التحريم الفلسفي، عموماً، والعقلي التحرّري خصوصاً؟ أم أنّها مشكلة فكرية ـ ذاتية، متصلة بتجربته ومعاناته، أكثر من تجارب سواه من معاصريه؟ وهل المخالفة من شروط الشُّهرة (على قاعدة خالف تُعرف، كما يتّهمه مناوئوه الكثيرون)؟ لرأينا أن من الظلم والعسف خفض تجربة فيلسوف دمشق العقلاني، على مدى ثلاثين عاماً، بمطلب الشهرة، وقد تبيَّن لنا مدى شهرته الذاتيّة، ولو تابع في خط التقليد لكان في كرسي السلطة، لا في كرسي التدريس ولا على طاولة الكتابة.

سنة 1994، نشر: «**ذهنيّة التحريم، سلمان رشدي وحقيقة الأدب**». ولا

وهم أنَّه قرأ روايته بالانكليزية، فيما الأكثر لم يرَها، بل سمع بها من جانب الفكر الديني وحدَه، فكانت ردّة فعله، القراءة النقدية للنص وللذهنية التي تحرّم بفتوى ـ كالشهرزوري ـ فلسفةً ومنطقاً، وبفتوى أخرى، تبيح قتلَ كاتب، بدلاً من الرّد عليه بكتابٍ، مثلاً، فقام صادق العظم، كعادته، بردّه المضاد، الذي ردَّ عليه العشرات من المسؤولين والمعنيين، وتساءل بعضهم: هل هذا دفاع عن سلمان رشدي أم عن صادق العظم؟

وبعد، قام بجمع المقالات والدراسات الانتقادية، وردَّ عليها في كتاب ضخم (**ما بعد ذهنيّة التحريم**، 1997، دمشق، دار المدى، 574 صفحة) مع قراءة «**الآيات الشيطانيّة**»: «ولا أكتم القارىء أنَّ «ترجمة» عربية ما لـ «**الآيات الشيطانية**» وقعت في يدي في دمشق عند مطلع العام الدراسي 93 ـ 1994 (. . .) كانت تتداول وقتها باليد وبصورة شبه خفية بين الأصدقاء والمعارف وأصحاب الاهتمام. . . وعند تدقيق هذه الترجمة ومراجعة عيناتٍ منها على الأصل وجدت أن أفضل وصف ينطبق عليها هو ما يُسمَّى في دنيا العرب بـ: «الترجمة بتصرّف عظيم». (م.ن. ص 17).



والحال، لا يزال يتواصل السؤال: هل يستحقّ **إبليس وسلمان رشدي** كل هذا الاهتمام، وهل خلت الثقافة العربية ومعاركها من موضوعات أهم ـ كالأرض والإنسان ـ للصراع والسجال؟ فيجيب صادق جلال العظم، إنَّه يساجل دفاعاً عن الأرض والإنسان! فأين الحقيقة؟

عزيز العظمة:
في تاريخيّة التأريخ ونقد الحاضر

☐I ـ التاريخي واللاتاريخي:

■ الأستاذ الدكتور **عزيز العظمة** (بجامعة اكستير الانكليزية) يضعُ نفسه في موقع النّقاد لعلم التاريخ ولفلسفته عند العرب خصوصاً، وبالمقارنة مع سواهم عموماً. فهو يصدرُ عن مطارحاتٍ انتقادية واضحة الأهداف: الكشف عن **منطق تاريخيّة التأريخ**، كما تجلّى تدوين أخباره في بضع مناطق من العالم العربي، قديماً، وسيطاً وحديثاً. فهو يحاكم إبن خلدون على مقدّمته، لا على تاريخه (المبتدأ والخبر)، ولو فعل لاكتشف عالماً أدنى أو أقلّ معلوميّة من الشخص الذي ينتقده في المقدّمة. في كتابه الأول (بالانكليزية) ثم بالعربية (ابن خلدون وتاريخيّته) ـ دار الطليعة، بيروت 1981، ط أولى، تعريب عبد الكريم ناصيف ـ يصادر الدكتور العظمة على لعبة التاريخ نفسه: «**التاريخ مجال الانقلاب والتبدّل**. فالتاريخ في مجراه يحتضن التحوّل، وهو يؤطر الاستحالة في ربطه بين سابق ولاحق قد لا يرتبطانِ بغير التتالي؛ كما هو بفعله هذا يتجافى على عين ذلك الفعل بوصفه استمرارية، هي استمرارية سلسلة متتالية بجانب تمايز بين السابق واللاحق يخلقه التاريخ. فالتاريخ في مجراه تتالٍ لتمايزاتٍ وتعيّناتٍ وانقطاعات. أمّا في ميثولوجيا العصر البورجوازي ـ الرأسمالي [. . .] فهو حيّز للاستمرارية وللتطوّر والارتقاء. ففي مقابل تاريخية وحدات التاريخ المتمثّلة في تفرّدها، تضع هذه الميثولوجيا جوهراً يكونُ التتابع التاريخي مجراه، وتكونُ وحداتُ التتابع مجرَّد أدوار له. وفي مقابل الانقطاعات التي تصنعها الاستحالة ويفرضها الانقلابُ، تهجِّنُ هذه

الميثولوجيا وحدات التاريخ المتتالية بجعلِ كلٌ منها استمراراً لما قبله، استمراراً، مدارُه الجوهرُ المتحقّق في كل من لحظاته» (**ابن خلدون وتاريخيته**، ص 7).

بهذه اللغة الفلسفية غير الخلدونية، يمهّد الدكتور ع. العظمة لكتابه الأهم في سلسلة أعماله، وذلك على الرغم من مئات الكتب التي تناولت هذا المؤرّخ العربي المغربي من القرن الرابع عشر الميلادي. فلماذا ابن خلدون؟ مئات الأبحاث والأطروحات التي تناولته، بأهم لغات البحث العلمي في القرن العشرين هل تركت مجالاً خاصاً بكاتبنا الدمشقي، اللندني؟

يقول (م.ن. ص 87): «... **البنية العامة للمقدّمة هي بنية تتواكبُ فيها** ثلاثة نظم متباينة ـ **الطبيعة، المنطق، الزمان** ـ بصورة يوازي فيها واحدُها الآخر. ولسوف نرى [...] أنَّ ترافق هذه النظم المفاهيمية الثلاثة لا يستمر خلال التسلسل النصّي الكامل للمقدمة، أي من البداية إلى النهاية». طبعاً، يفكك الكاتب مقولات ومطارحات ابن خلدون في تاريخه، مدققاً في مفردات كتابه الميتافيزئية، ناقداً بعض «السفسطة» التي يعتمدها ابن خلدون لفلسفة بعض الظواهر التاريخية كالنبوة والكهانة والسحر الخ. ابن خلدون يستعرض علم العمران لطرح مشكلة التاريخ: «بعبارة أخرى، يطرح الخبر التاريخي كمشكلة بمصطلحات غير تاريخية وذلك بهدف التثبّت من هذا الخبر طبقاً لمقتضيات الصحة والحقيقة المطلوب توفّرها في الخبر التاريخي. لذا فإنَّ **الالتفاف غير التاريخي للخبر التاريخي** يحدّد لنا انتقالاً معرفياً، وهذا الانتقال المعرفي يمليه عنصرانِ متلازمان يتجسدان في مفهوم **المطابقة**:

- مطابقة الخبر للواقع؛
- ومطابقة هذا الواقع لشبكة المعقولية التي يفرضها علمُ العمران» (**ابن خلدون**، ص 184).

جديد الدكتور **عزيز العظمة** (م.ن. ص 190) هو نقدُه للمعلّقين المتحمسين لابن خلدون في عصرنا، لمَن ذهبوا إلى الظنّ بأنّه وضع برنامجاً خاصاً لتنقيح الأخبار التاريخية فيما يخص نصوصها، وان هذا البرنامج يبدو للوهلة الأولى «متطابقاً مع مخطط «التاريخ العلمي» الذي نسبه المعلّقون المعاصرون بحماسٍ لابن خلدون»! ثم ينتقد النقد التاريخي لدى ابن خلدون، مبيّناً أنّه يتخذ «الشكل التقليدي أي التثبّت من المصادر، علاوة على **العقلانية الساذجة نوعاً ما** التي تؤدّي بالنتيجة إلى تطبيق هو ـ ظاهرياً ـ أكثر صرامة لأحكام العالم وقواعده كما نقلتها المقدمة...». (ص196).

ويخلص العظمة إلى أنَّ هدف «كتاب العبر» ما زال غامضاً، وأنَّ المقدمة هي مجموعة مقالات وآراء متفاوتة الأهمية «ليس لها مركز ولا أداة داخلية للتكامل وللترابط الواحد» (ص 230). وخارج النص يكتشف العظمة معيار الوحدة الجسمية لتاريخية المقدّمة وكاتبها.

II ـ التاريخ والسلطان:

في مجموعة مقالات، بعنوان «**التراث بين السلطان والتاريخ**» (دار الطليعة بيروت، ط 2، سنة 1990) يسعى الدكتور ع. العظمة إلى توضيح لما توصّل إليه في تناوله «ابن خلدون» أو تعريفه بـ «المعرفة التاريخية والكتابة التاريخية». وللتمثيل على أطروحته؛ كيف يجري توظيف «التراث» العربي في الكتابة المعاصرة عن التاريخ وعن السلاطين، يستشهد بستة كتّاب من أعلام العصر: محمّد عبده (الإمام المُصْلِح)، وعبدالله **العروي*** ومحمد **عابد الجابري***، والشاعر **أدونيس***، والدكتور **حسن حنفي***، وأخيراً الباحث الدكتور **وضّاح شرارة***. يدور كتابه حول محورين: مساهمات ومناقشات. يصفها في توطئة (ص 8): «تقدّم هذه النصوص، إذن، عناصر تطمح لفهم **تاريخية اليوم**، من نصوصٍ تتناول **التراث** ومفهوم **الأيديولوجيا**، إلى مناقشاتٍ لبعض المفكرين العرب المعاصرين» ويكشف عن «**تطابق مدهش**» بين المفهوم السلفي وشبه السلفي لأرباب «**الدعوة إلى الأصالة**» وبين المفهوم الاستشراقي لتاريخ العرب المسلمين (وجوهره).

يتعهّد ع. العظمة نقد «عقل السلطان» لصالح الديمقراطية او تأريخية الناس، مؤسساً للتفريق بين «السياسي واللاسياسي» في التراث العربي وفي فكره «العصري»: «رأس بنى الاستبداد الإلحاق العمودي. فكل مُلك يقومُ على هذا الإلحاق، كما أنَّ كل دولة تتساوى مع هذا الإلحاق. **فالإلحاق المُطلق، أي الاستبداد الذي يتضمّنه خطابُ السياسة في الفكر العربي هو ما يلغي العنصر الفرد** في حقل السياسة ويلحقه بأصله، وهو الملك» (**التراث**، ص 47)؛ وبذلك يرفض مقولة (الاستتباع) عند وضّاح شرارة، مبيّناً أن الاستتباع يحافظ على الخصوصية الجوهرية للشيء المستتبع، فيما «الإلحاق الملكي او الاستبداد الذي نقرأه في الخطاب السياسي العربي فدعامتُه الأساسية نفي صارم (في إطار الخطاب على الأقل) لكل خصوصية ولكل مرجعية خارجة عن سطوة نقطة الترابط العمودي لكل شيء، فيغدو الاستتباعُ «في العقل» وليس في واقع الخطاب...» (م.ن. صص 47 ـ 48).

وحين يتناول بالنقد مقولات ع. العروي حول الايديولوجيا والتاريخية، يعلن: «كل **تاريخانية** تقوم على غائيّة، فالمستقبل غاية اليوم، كما أنَّ اليوم غاية الأمس لا انفكاك للأمس عنه، **يطبق الأستاذ العروي التاريخانيّة معكوسة الوجهة في أطر كثيرة لعلَّ أهمّها بالنسبة للنقاش الحالي ترميم اليوم بركام الأمس**، ليس المستقبل الحاضر فقط هو الأمرُ الوحيد الذي تتجلّى فيه التاريخانية، بل بالإمكان عكس وجهته. . .» / **التراث**، ص 112).

ويرمي أدونيس بتهمة «الإظلام» أو «التعمية»: «**الإظلام في المقال التاريخي الأدونيسي ضروري** طبعاً لردّ التاريخ إلى جوهر يمكن التواصل معه من جوهر مرجو هو الحداثة. يربط أدونيس أصالة التحوّل بمعرفته ـ وبالتالي تواصله ـ مع النبوّة المستمرة في الإمامة والصوفية المعتبرة كثورة مستمرة. . .» (**التراث**، ص 158).

ويقسو قليلاً على الفيلسوف حسن حنفي، رابطاً بينه وبين السلطان، الماثل في رمزية «عصا موسى»، لمقارعة أي فرعون! فيعلن، (**التراث**، ص 167 وما بعدها):

«**السلطان** هذا هو ما يصفّح **السطوة الانتقائية** التي يدعو إليها د. حنفي. فسلطانُ الحاضر والسطوة على الماضي ليست «للمثقف العائم» حسب تعبير كارل مانهايم، بل هو لصاحب الزّمان الحاضر. وصاحب الزّمان لن يقوم على **برنامج** هو بمثابة كشف حساب مستنير للحاضر وللمستقبل، بل قوامُه سطوة الحاضر عليه، وليس الحاضر لصاحب الزّمان كما هو يتبدّى للدكتور حنفي. «حياة الناس. . . روح العصر، دور الأجيال»، بل هو أكثر تعييناً وحضوراً من هذا بكثير. . .».

هكذا ينتقل الباحث عزيز العظمة من نقد فكر الأمس، إلى نقد فكر الحاضر، كأنّه يصحّح على الفور «يوميّة» التاريخ المكتوب في نصوص معاصرة، حظي معظمها باهتماماتٍ مكثّفة، وإنْ لم يخترق قشرة الوعي الثقافي العربي إلى نقض «لبّ السياسة» كما طمح، على الأقل بعض الذين تناولهم العظمة في مقالاته ـ نعني حسن حنفي ومحمد عابد الجابري وعبدالله العروي، بعدما تاه آخرون في متاهات «الذهول الشعري» وصوفيات العزلة خارج الطريق. (**كنتُ رفيقاً**، لوضاح شرارة*، مثلاً).

□ ما بين الحضارات:

وضع الدكتور عزيز العظمة بحثاً جديداً في ما بين الحضارات، مقارناً

حضارة المسلمين بالحضارات الأخرى: «**العرب والبرابرة**» (صدر عن دار رياض الريس، بيروت، 1991). وفيه استرجاع نقدي لصورة الجغرافية (أو التاريخ بالمقلوب)، كما تصوّرها الأقدمون؛ وتأسيس لما يسمّيه «**إثنوغرافيا الحضارة**». وعنده «أنَّ عماد الحضارة العربية الإسلامية هو الثقافة العربية، أي الثقافة المصوغة بلغةٍ عربيةٍ في مناطق لم يكنْ اكثرها بالضرورة ناطقاً باللغة العربية [. . .]. يهدف هذا الكتاب إلى تقصّي معرفة الثقافة العربية في العصور الوسطى بالحضاوات الأخرى المعاصرة لها [. . .] من نافل القول أنَّ ليس كل ما ورد في كتابات أسلافنا حول الحضارات الأخرى كان من باب القول الموضوعي. فكما سنرى امتزج الخيالُ بالواقع، فاختلط جشع الورّاقين ومؤلّفي كتب العجائب والغرائب مع ولع النّاس بالحكايات الغريبة، كما امتزج الإخبار عن الوقائع بتلوينات لهذه الوقائع تلائم مسبقات الحضارة العربية ـ الإسلامية «تلوينات كانت من باب خداع النَّفْس. . .» (العرب والبرابرة، **صص 11 ـ 13**).

في سياق مختلف، نشر الدكتور العظمة كتاب «**دنيا الدين في حاضر العرب**» (عن دار الطليعة)، تناول فيه المغالطات السياسية ـ الدينية في عصرنا، انطلاقاً من إعراب رجل السياسة عن غير ما يقتنع به من اعتقادات دينية، وعاود فيه الربط بين الحاضر والماضي، بحثاً عن «تاريخية» علمية، هي بدورها أُفقٌ من آفاق العقل البشري الدائمة. كما نشر بحثاً اجتماعياً (دار الساقي ـ بيروت) بعنوان: «الأصالة وسياسة الهروب من الواقع».

والبحث في تاريخية التاريخ تنبّهنا إلى خطورة التمادي في الرّهان على انسانية الإنسان، وعقلانية القول، من باب تفسير الشيء بالشيء، فيما الحاضر يتغيّر، ويخرج بتطوّراته عن كل السقوف المثالية او الخيالية التي يرسمها الكاتب لإبعاد الكتابة كتعويض رمزي عن الحياة الكلية التي يدور الفرد في فلكها إلى حين.

نذير العظمة (1930 ـ دمشق)

الأستاذية والإبداعية

■ مبدع دمشقيّ، وُلِدَ سنة 1930 ودرس في مدارس دمشق حتى نيل البكالوريا الموحَّدة، (ثانوية ابن خلدون)، وبعدئذٍ انتسب إلى الجامعة السورية لدراسة الآداب، فخرج منها مجازاً سنة 1954. عمل في سورية ولبنان مدرِّساً ما بين 1955 و1962، حين شارك في بيروت بتأسيس مجلة (شعر)، وأنهى دروس الـ إم. اي في جامعة بيروت الأميركية، وهاجر أديباً ومختصاً بالأدب العربي إلى الولايات المتحدة سنة 1963. هناك أتمَّ دراساته (ام. اي في الأدب الانكليزي من جامعة بورتلاند، والدكتوراه في الأدب العربي والدراسات الإسلامية والمقارنة ـ من جامعة انديانا) وعاد إلى دمشق. حتى العام 1976 مكثَ أستاذاً زائراً (للأدب الحديث والثقافة العربية) في جامعة محمّد الخامس (الرباط)؛ وعاود منصبه الدائم كأستاذ كرسي للأدب العربي في جامعة بورتلاند. كما عمل في السعودية. وانتسب إلى اتحاد الكتّاب العرب.

كتب بالعربية والانكليزية شعراً ومسرحاً ورواية ودراساتٍ... ومقالات. وترجم بعض الكتب والمقالات.

□ أعماله:

ليس سهلاً تحديد موقعه النَّوعي ككاتب، اذ توازى عنده الشعرُ والنقد الموضوعي فهو شاعر/ أديب/ وعالم معاً.

I. الشعر: له فيه ثماني مجموعات (ما بين 1952 و1993) لا تزال خارج الدرس:

■ سنة 1952 نشرت له «المكتبة العربية الكبرى» في دمشق، مجموعته الشعرية الأولى، بعنوان **عتابا**. واشتهر سنة 1955 بمجموعته الإبداعية الثانية: **جرَّحوا حتى القمر** (عن دار المجاني، بيروت). وعن دار مجلة (شعر) في بيروت، صدر له سنة 1957 «**اللحم والسنابل**». وفي العام 1961، نشر عن دار المجاني «**أطفال في المنفى**». وفي دمشق، نشر له: «**زمن الفرات يتألق في القلب**». فيما نشرت له مجلة (فكر) في بيروت (سنة 1981) مجموعة قومية، بعنوان: «**نواقيس تموز**». وآخر أعماله الشعرية، ظهرَ سنة 1993 بعنوان عنفواني: «**طائر الرّعد**»، (شعر قيد التنقيح: «**لأنك أنت؛ سوناتا في ضوء تشرين**».

II. المسرح:

مسرحه شقيق شعره، لكنَّه لم يرقَ إلى المسرح الشعري، كما فعل عرب آخرون، في طليعتهم صلاح عبد الصبور*:

1952: مسرحية «**جروح نازفة عن القضية الفلسطينية**»، أسقطها الكاتب في ثبت أعماله (را: **المعراج والرمز الصوفي**، دار الباحث، بيروت 1982، ص 6).

1981: **سيزيف الأندلسي**، مسرحية نشرتها وزارة الثقافة (دمشق)، بعدما جرى إخراجها في الرباط (1975) ودمشق (1976).

وفي العام نفسه، صدرت له في بيروت مسرحية: «**طائر السمرمر**» عن دار مجلة فكر (التي كان يرعاها الحزب السوري القومي الاجتماعي).

1986: **أوروك تبحث عن جلجامش**، مسرحية (مذكورة في **معجم الروائيين العرب**، جروس برس ـ طرابلس ـ لبنان ـ 1995). وكذلك: **المرايا** (1992)، و«**دروع أمرىء القيس**» في العام نفسه. فيكون مجموع أعماله المسرحية ستة.

III. الرواية:

وضع الدكتور نذير العظمة رواية وحيدة، على سبيل التنويع او التهذيب الأدبي، عنوانها «**الشيخ ومغارة الدم**»، نشرها له اتحاد الكتاب العرب (دمشق، 1974).

IV. في الترجمة:

■ عرَّب نثراً وشعراً عن الانكليزية والفرنسية، ربّما على سبيل التمرين، لأنَّ الكاتب لم يكرّر التجربة، على ما يبدو لنا من لوائح أعماله في غير مرجع:

ـ سنة 1977، ترجم «تخطيط مدينة الدَّمام والخُبر».

ـ ثم ترجم شعراً لإيتيل عدنان (عن الفرنسية).

٧. في الدراسات:

هنا يتألق الدكتور نذير العظمة، مثابراً ومبدعاً، كما هو حاله في شعره ومسرحه.

■ سنة 1960، أصدر دراسته عن «**عدي بن زيد العبادي**» (دار مجلة شعر/ بيروت).

■ سنة 1974، نشر دراسته القيمة، الموسومة بعنوان: «**حركة الشعر الحرّ في الأدب العربي الحديث**».

■ سنة 1982، أخرج الدكتور نذير العظمة دراستين معاً:

ـ **الخالدون**.

ـ **المعراج والرَّمز الصوفي** (سنتناوله بعد قليل).

■ سنة 1986، صدرت دراسة: «**جبران في ضوء المؤثّرات الأجنبية**».

■ وأخيراً سنة 1992، نشر دراسة فريدة بموضوعها: «**المسرح السعودي**» والمشهور عند العرب المعاصرين، المسارح في دمشق وبيروت والقاهرة! فتأمّلوا.

أمّا الدراسة المقارنة الموضوعة قيد التنقيح، بعنوان: «**بدر شاكر السيّاب وأيدث سيويل**» والصادرة سنة 1983، فتلقي ضوءاً على شاعرين كبيرين في ثقافتين وحضارتين.

وعليه، يكون مجموع أعماله الموضوعة والمعربة 26 عملاً، يمكن ترتيبها من الأدنى إلى الأعلى على النحو التالي، مما يؤشّر على احتمال الكاتب:

رواية	01
ترجمة	02
مسرح	06
دراسات	07
شعر	10

□ اكتشاف أدب الملحمة الدينية في المعراج:

■ لا شكّ أنّ تجديده الإبداعي في الشعر لا يجوز أنْ يطمس أهميته

كباحث علمي من الطراز الرفيع، وذلك بارز في كتابه الفريد من نوعه العلمي والنقدي: «**المعراج والرمز الصوفيّ**»:

يقول د. نذير العظمة (م.ن. ص 9): «لقد تطوّر قصص المعراج ونما نمواً واسعاً على ممرّ العصور، وتدرَّج في هذا النمو تدرّجاً طبيعياً:

- من **آية** في القرءآن الكريم،
- إلى **حديث** في السنّة ذي أسانيد متعدّدة،
- إلى **قصة** في السيرة كما رواها ابن اسحق (768 م) متكاملة المعنى والإطار،
- ثم إلى **رؤيا رمزية** عند المتصوّفة كالبسطامي (875 م) وابن عربي (1240 م) وغيرهما،
- ثم أخذ يتلبس **أشكالاً أدبية وأطراً شعبية** كما هو الأمر عند أبي العلاء المعرّي (1058 م) في «**رسالة الغفران**»، **ورواية ابن عباس في** صورتها الشعبية (9 ـ 688 م).

بهذا التدقيق العلمي يلفت الأستاذ العظمة إلى تنوّع مصادر المعراج، وإلى وحدته الأصلية (في آية) معاً: «والنتيجة الطبيعية التي نستخلصها من دراستنا هذه ومن نقاشنا، هي أنَّ **قصص المعراج نوع أدبي مستقل، قائم بذاته** رغم مصادره وأصوله من قرءآن كريم وسُنَّة أو مصادر دينية وحضارية أخرى، واقتناعنا بهوية هذا النّوع الأدبي المتميّز وقيمته الإبداعية في الأدب الإسلامي، تكمن وراء اهتمامنا واحتفالنا به». (**المعراج**، م.س. ص 11).

ويلفت (م.ن. ص 15) إلى أنَّ حال قصص المعراج «كحال قصص **ألف ليلة وليلة** ظلَّت خارج دائرة البحث الأدبي الرصين حتى جاء بعض المستشرقين فنفضوا عنها غبار الإهمال وأبرزوا ما فيها من غنى التراث مضامين وأشكالاً، وجلوا قيمها التاريخية والاجتماعية والأدبية، فانتبه إليها بحاثتنا وكتّابنا، فأولوها شيئاً من الاهتمام والعناية».

وعنده ان قصص المعراج «أشبه ما تكون **بملحمة دينية**». وان كونها من «أدب الرحلة» يجعلها تمتُّ بالنسب إلى سابقتها «**جلقامش**» السومرية، فالمشابهات بينهما كثيرة في الإطار والتفاصيل والمسار العام والجزئيّات: «فالمعراج **كقصة** خرجت من دائرة الحديث الذي يُضبط بالرواية، وصارتْ لوناً من ألوان الأدب الشعبي والديني. لقد أضاف أهل القصص إلى روايات الحديث وأصوله اضافاتٍ

مبتكرةً او مكتسبة من تراث الأُمم التي عَرَّبها الإسلام أو أدخلها في حوزته السياسية والحضارية». (م.ن).

□ المعراج والجدل الصوفي:

سادات الطرق الصوفية أولعوا بالجدل بين الواحد والبشر، وبالعروج من الجنس البشري إلى الأحد، أو من المكان إلى مالك المكان والزمان: «والمعراج **كقضية رمزية** كانت الأداة المثلى للتعبير عن هذا الجدل بشكل ملحمي رائع فيه تكثيف للحضارة الإسلامية ومعناها في رحلة الإنسان بين الأقطار المتناقضة. وخروجه من هذه الرحلة أكثر تجدّداً وعطاءً وأكثر تعلّقاً بالزمن الروحي. وهكذا بلغ الإسلام من جهتي الخيال والتصوير وفتح المُغلق على المطلق وربط الكون والكائن والمكوِّن في رحلة جدلية دائرية، ففناء العبد في الخالق عن طريق المجاهدة هو بقاء له، وبقاؤه في الانفصال عنه، فناؤه. هذه الدينامية القائمة على **فناء الأنا وبقاء الكل**، ترمي من وراء الممارسة إلى تجديد القوّة الإنسانية والتخفيف من حدَّة الشكلية التي أكثرت عليها الأعمال والعبادات في تجديد علاقة الخالق والمخلوق. فالإنسان (آدم) هو من **روح الله**، ولا سعادة للفرع إلاّ بالعودة إلى الأصل، ثم الصدور عنه من جديد. هذا هو المغزى الأساس من قصّة المعراج الأصل، التي أكَّد عليها كبار سادات الطريق الصوفي، والتي أصبحت قاسماً فنّياً وروحياً مشتركاً بين المسلمين قاطبةً من عرب وأتراك وفرس وهنود». (**المعراج**، م.س. ص 53).

المعراج هو عمادة إسلامية في **النُّور المطلق**، في عالم النّور، بلا حجب وبلا نيران. وهذا ما جعل الدكتور نذير العظمة يتساءل ويجيب معاً: «**وهل الحياة غير هذه الرحلة الدائمة؟** رحلة الفرع إلى الأصل والسفر في دوائر النّور صوبَ النّور الأعظم، الذي تحول بين أعيننا وبين رؤياه حُجُبُ العناصر وحُجُبُ الصفات وحجبُ الأعمال». (**المعراج**، ص 87). كان معراج **المصطفى** بأمرٍ إلهي، وكان انتقاله في بحار الأنوار تهذيباً وتأديباً للمسلم الذي حظيَ بأدب الرُّوح، بعدما ضاقت نفسه بآداب الجسد والطبيعة.

ميشيل عَفلَق (1912 ـ 1989)
تحديث ثقافة العرب السياسية

☐ **الأستاذ السياسي:**

يذهب مناوئوه في حزبه وفي غيره إلى أنَّ الأستاذ «خسرَه الأدب ولم تكسبْهُ السياسة»، فيردّ محازبوه، بأنَّ ميشيل عفلق، العربي الأرثوذكسي، قويمٌ في أدبه السياسي والفلسفي، وفي موقعه ودوره السياسي. هو رهين الخلافين الكبيرين الموروثين، والمستمرّين بين دمشق وبغداد. لكنَّه وُلِدَ في دمشق سنة 1912، وبلاد الشام بين حكم عثمانيّ يتهاوى واحتلال أجنبي، في خباياهُ «غزو صهيوني» يتمطّى لمقارعة القومية او العروبة الناشئة. يولد في دمشق قبل الحرب الأولى بعامين، ثم يموت في بغداد، سنة 1989، قبل الحرب الأميركية على العراق بعامين. ويظلُّ ما بين القطرين الشقيقين، والعاصمتين الخلافيّتين سابقاً، المختلفتين دورياً، قائماً، رغم كل المحاولات المعروفة والمجهولة. **فما جدوى انتقال الأستاذ من المدرسة إلى الحزب والسياسة؟**

هو نموذج للمثقّف السياسي العضوي، أي المنخرط عضوياً في صراع المجتمع لأجل نهوضه، فكيف إذا كان هذا المجتمع وريثاً لمدار حضاري عربي ـ إسلامي، أمبراطوري عريق، لا تغيب عنه شمس الحضارة في مكان إلاَّ لتولد في مكان آخر؟ هذا بالذات ما جعل عفلق جديداً في أستذته او في تلمذته السياسية. ففي كل سياسي يكمن تلميذ وأستاذ معاً. درس ميشيل عفلق على يدَيّ دمشق. وفي العام 1928، ذهب إلى فرنسا، وبقي في جامعة السوربون حتى العام 1933، متخرّجاً منها مُجازاً في **التاريخ**. هذا يؤشّر على أنَّه كان مسكوناً بالتاريخ، مقابل

زميله النقيض **زكي الأرسوزي** الذي كان مسكوناً **باللغة**، بجسد الأُم/ الأُمّة/ اللغة؛ ومقابل حليفه أكرم الحوراني، المسكون بالجماهير الفلاّحية وبالحساسية الإشتراكية.

في خلال إقامته بباريس، اسهم ميشيل عفلق مع مثقّفين عرب آخرين، في «جمعيات عربية» لنصرة قضايا الأمّة في أوروبا. وحين عاد من باريس إلى دمشق كان إرثه النضالي قد بدأ يتبلّر في مرآة النهضة القومية للأُمّة العملاقة، المقزَّمة في تفتيت جغرافيتها وتطنيط تاريخها وتمزيق روحها الوطنية بين جماهير او «شعوب» محكومة بالتعادي الغبي بين حكّامها، وباللاتسامح فيما بينها، والتسامح الأعمى مع الأجنبي، بسبب الرهبة او الثقة. ويرى مؤرّخوه ان العام 1935 يشكّل في سيرته «**عهد البطولة**» الذي راح يؤسّسه في مجلة **الطليعة** الدمشقية وفي الصحف الأخرى، إلى أن وضع سنة 1936 مقالته الشهيرة «**ثروة الحياة**».

بعودته من باريس انتهت مرحلة التلمذة، لتبدأ مرحلة الأستذة، باعتبار أنَّ الأستذة في الثقافة السياسية الجديدة هي تدريس وتأسيس. من هنا كان وصفه «الأستاذ» غالباً في حالتي سلوكه: **المدرّس والمؤسّس**.

☐ المدرِّس المؤسِّس:

المدرسة مؤسَّسة تربوية لنواة الأُمّة الخالدة بتجدّدها عَصْراً بعد عصر. والحزب، بنظره، مدرسة ثانية لتكوين سياسة قومية، يتماهى فيها أجيال النخبة والعامة، بلا مواربة، لأداء الرسالة النهضوية المشتركة: رسالة **خلود الأمّة** بذاتها. وهدفا التربية والسياسة واحد: **إحياء الأمّة**، كما في خطاب زميله، المدرّس صلاح الدين البيطار، أو **بعث الأمّة** كما في خطاب الأرسوزي اللغوي، وفي خطابه الفلسفي السياسي. إنّه هدف **البعث السياسي** أي تنشئة أجيال النهضة، في المدرسة والحزب، وفي صفوف العمال والفلاّحين. إلاّ أنَّ المؤسِّس الحزبي، لم يتنبّه مبكّراً لمؤسسة الجيش ودور **العسكرة** في العالم الثالث الذي جعل الدكتور غالي شكري يتحدّث، لاحقاً، عن «**ديكتاتورية التخلّف**» في تجارب مصر العربية وسواها من أقطار النهضة السياسية المُجْهَضة شرقاً وغرباً.

إلى ذلك، كانت الأولوية في فكر الأستاذ وممارساته، مقاومة الاحتلال الفرنسي في الوطن العربي، وكذلك الاستعمار البريطاني والايطالي، وكل استعمار محتمل. ولا تكون المقاومة او الممانعة العربية ذات جدوى ومفاعيل تاريخية مستديمة ما لم تكن هي نفسها «النضال الدائم للعرب» في سبيل نهضتهم، كما

تنهض الحياة نفسها لمقاومة دائمة ضد الموت. والاستعمار كالتجزئة مؤشّرانِ على موتِ بعض أجزاء أو أعضاء الأُمّة.

في المدرسة، كما في كل مؤسسة، من المجتمع إلى الدولة، المطلوب للثقافة العربية واحد: **الوحدة العربية**، بدعوى أنَّ الوحدة هي السبيل الأجدى إلى بعث الأُمّة الكبرى، الأمبراطورية (مع وقف التنفيذ) أي ان مساحة الجغرافية السياسية العربية تستلزم جهازاً إدارياً وعقلانياً يضاهي المقود التاريخي للأُمّة المدعوة الى النهوض بالوحدة. فلا شيء يحرّر الأُمّة كالحرية، ولا شيء يوحّدها كالوحدة؛ من هنا جاءت ألفباء البعث، وكل حركة قومية عربية معاصرة، وحدة/ حرية... وحدة/ تحرّر... وحدة/ تحرير... ثم ديمقراطية او اشتراكية او تقدمية، كما حال الاجتياح الشعائري للثقافة السياسية العربية في القرن العشرين.

تأكيداً لهذه الدعوة، وقف الأستاذ ميشيل عفلق وصحبُه في دمشق إلى جانب شعب العراق وانتفاضته سنة 1941 (حركة الكيلاني)، وبدأت علاقات أوليّة بين **عفلق والجادرجي**... قبل أن ينضمّ إليهما كمال جنبلاط في الخمسينيات (مؤتمر الأحزاب الاشتراكية العربية، بيروت/ 1951). كان الأستاذ يربط الاشتراكية في خطابه التوحيدي والتحريري، بحاجات النهضة العربية ذاتها. فالاشتراكية وظيفة، لا آلة حكم.

سنة 1942، استقال ميشيل عفلق من مهنة التدريس، وتكرَّس كلّياً لمشروع ثقافي ـ سياسي ـ تأسيسي: مشروع إنشاء **حزب** معبِّر عن كل هذه المطامح المعتملة في ذاكرة الأُمّة وفي خطابها التاريخي وصراعها القومي. وما بين 4 ـ 7 نيسان (ابريل) 1947، عقد المؤتمر الأول للحزب الجديد، وجرى فيه انتخاب المدرّس المؤسس أميناً عاماً للحزب، على غرار الأحزاب الحديثة، الغربية أو الماركسية.

وفي العام 1948 تطوَّع الأمين عفلق للقتال في فلسطين، لكي تبقى عربية، ولكي يكون للعروبة معنى نهضوي. لكنَّه اعتقل في دمشق، بسبب موقفه القائم على فضح موقف السلطة من قضية فلسطين. ثم تكرَّر اعتقاله سنة 1949 بعد انقلاب حسني الزعيم (فيما جرى تسليم أنطون سعادة* للسلطة وإعدامه في لبنان بلا محاكمة). وفي عهد أديب الشيشكلي، جرى اعتقاله، ولكن نضال الشعب ـ والحزب الجديد ـ أطاح بعهد الشيشكلي. إلى ذلك أسهم الأستاذ عفلق، مع حزبه، في دعم **ثورة الجزائر** بقوّة، ونشر الحزبُ في غير قُطْرٍ عربيّ (سورية لبنان فلسطين الأردن العراق مصر ليبيا تونس الجزائر الخ). كما أسهم في تحقيق الوحدة المصرية ـ السورية سنة 1958، وكل مشروع وحدة او اتحاد بين العرب. قاوم

الانفصال الأول والثاني، سنة 1961 وما بعدها. وتوفي منفياً في بغداد يوم 24/ 6/ 1989.

□ أعمال عفلق الفكرية:

هو من رجال السياسة القلائل في عصرنا، ممن أسَّس حزباً وظلَّ ينظّر له حتى آخر أيامه، مما جعل بعض منتقديه يصفونه بأنَّه رجل نظرية أو فكر سياسي، يترك الممارسة لسواه. أو بكلام انتقادي أشدّ، قِيل فيه ـ ظلماً ـ أنَّه كان خيالاً شبحيّاً لممارسات سياسيّة لم تكن ترضيه، فكأنَّه كان مُرغماً على السكوت عنها. إلاَّ أنَّ عارفيه ومتابعي سيرته يعلمون أيضاً ان الأستاذ كان يستشف التنظير السياسي من الممارسات ومن أحوال الأُمّة.

على كل حال، يبقى إرثه الفكري، أعماله الثقافية السياسية، شاهداً كبيراً على مساهماته، مع روّاد الفكر القومي العربي الآخرين (مثل ساطع الحصري وقسطنطين زريق وسواهما)، في تحديث ثقافة العرب السياسية.

باكورة أعماله كان كتابُه «**في سبيل البعث**»، الذي يعتبر من أكثر الكتب السياسية المعاصرة رواجاً وطباعة. وإنْ كان اليوم في حكم المفقود، فهو كتابٌ تأسيسي لخطاب عفلق ومنظومته المعرفيّة السياسية. إنَّه كتاب تبشير ايديولوجي، كما يدلُّ عنوانه: **بعث الأمّة، بواسطة حزب**؛ لا الاكتفاء بشكل تنظيمي لفكرة الانبعاث، كما تصير العلاقة عادة بين الحزب/ الدولة والحزب/ الشعب. فالشعبُ العربي من خليجه إلى محيطه، مدعو بنظر عفلق إلى خوض «**معركة المصير الواحد**»، ولكن بمسارات وأحزاب سياسية متنوّعة، تستدمج خصوصيَّات الأقطار العربية وثقافات ومراحل نموّها، دون إلغائها أو حرق مراحلها «السياسة العربية» في مناخاتٍ أكثر حريّة وحفاظاً على الشخصية القومية للأُمّة وجماعاتها. وهذا ما جعله يضع كتابه الخطير، بعنوان: «**النضال ضد تشويه حركة الثورة العربية**»، ويكمله بكتابٍ آخر عنوانه: «**الشعب العربي في معركة التحرّر**». ومما يلاحظ أن كتب الأستاذ عفلق لم تتجاوز حدود الدّعوة الى التحرر العربي والتقارب القومي وتبيان معالم «السلوك الحزبي» الأمثل، إنْ كان في السياسة مجال للمثاليّة (المضادة لفن الممكن والواقع)؟ ولا نجد عنده كتاباً متخصّصاً في موضوع «الوحدة العربية» وكيف يمكن لحزب بعينه او لمجموعة أحزاب او شخصيات او جبهات ان تسعى معاً إلى توحيد العرب، بعدما سعى عفلق نفسه إلى تبيان علاقة «البعث» بالتراث.

□ بعث التراث:

في تموز (يوليو) 1976، صدر للأستاذ ميشيل عفلق آخر مؤلّفاته في الفكر السياسي العربي، بعنوان: «**البعث والتراث**»، بعدما ترك دمشق وبيروت، واستقرَّ نهائياً في العراق. والحال ما هي الأواصر التي يكتشفها الأستاذ بين مشروع البعث او النهضة العربية المقبلة، وبين ما كانت عليه الأُمّة في التاريخ، وصار مأثوراً او تراثاً؟ وهل يمكن ان يكون **البعث** خطوة إلى التراث؟ يقول: لا بعث بدون تراث، ولا أُمّة بدون تاريخ، ولا تاريخ جديد بدون حركاتٍ تغيّر من حاضر الماضي، لتصل الشعب العربي بحاضر المستقبل. إنَّ جدل التاريخ العربي متصل بنشوء الأُمّة، ثوري في لحظة توحّدها القومي، لامتناه في الزّمن الآتي بلا انتهاء... ليس البعث اذن رمزاً لماضٍ قضى، ولا استذكاراً متحفياً لأُمّة ماتت. إنّه **إيمان أي معرفة ثابتة: وهو وعي** أيْ مساهمة في التغيير، وهو فوق ذلك إرادة عمل وتحقّق، كما هو شعور بالمسؤولية التاريخية. (**البعث والتراث**، ص 5).

والبعث، في نظره، حركة نضال، حركة فرح بالآتي: «إنْ نحن قدّمنا هذا الجهد إلى نهايته، فإنَّ عصراً جديداًتصحّح فيها الافتراءات والمغالطات والاستغلال البشع. **حضارة جديدة** لنا وللإنسانية ستنشأ عندما نحشد كل القوى العربية المادية والحضارية من أجل معركة المصير» (م.ن. ص 17). ويوضح معالم هذه المعركة المصيرية العربية (ص 18): «معركة الوحدة العربية، معركة تحرير فلسطين، معركة الوحدة من خلال التحرير، معركة تحرير الإنسانية من خلال تحرير فلسطين». ويوضح الفارق بين قوميّتنا والقوميّات الغربية (استرجاع لكراسة: **ذكرى الرسول**) وهو «ان **الإسلام** هو تاريخنا وهو بطولاتنا وهو لغتنا وفلسفتنا ونظرتنا إلى الكون وأشياء كثيرة يصعبُ حصْرُها وتعدادها...». ويتساءل: «**ما هو واقعنا**؟ هو العلاقة العضوية بين العروبة والإسلام، أمّا **العلمانية** بمعنى ان الدستور والقوانين لا تميّز مذهباً على آخر في القبول للوظائف أو في كذا وكذا، فهذه أمور بسيطة ونسلّم بها ونحن نمشي مع هذا العصر ولا نجادل في ذلك... ولكن البعث وضع الأمور في نصابها عندما وضع الإسلام كثورة أخلاقية وفكرية واجتماعية حاسمة في تاريخ البشر، وضعها في صُلْب القومية العربية... العروبة تعني الإسلام». (م.ن. ص 28).

عَبّاس محمود العقّاد (1889 ـ 1964)
كاتبُ الثّورة والعظمة

□ عبقريَّة العقّاد:

■ وُلِدَ في أسوان (مصر) سنة 1889 ـ هو وطه حسين في عام واحد ـ وفيها تعلَّم، ثم رحل إلى القاهرة وهو فتىً في الرابعة عشرة من عمره، حيثُ تولّى تثقيف نفسه بنفسه، وعمل موظفاً، ثم صحافياً، فكاتباً لحزب الوفد. عاش الرجل عمره الطويل من قلمه، ومع قلمه، ويوم مات سنة 1964، لم يترك وراءه زوجةً ولا ولداً ولا ثروة، وإنَّما ترك عشرات الكتب والآراء والأفكار (را: رجاء النقّاش: **عبّاس محمود العقاد بين اليمين واليسار**، المؤسسة العربية، بيروت، 1973، ص 339). يمكن وصفه بالثوري/ الرجعي او المتراجع من ضوضاء السياسة إلى صمت الشاعر الأديب. له 118 عملاً منشوراً؛ وحوله بضع دراسات (عبد الحي دياب، عثمان أمين، عامر العقّاد، نعمات أحمد فؤاد، أحمد ماهر البقري، سهير جاد، ورجاء النقّاش الخ). ويستحيل علينا في هذا المجال الكشف عن عبقرية العقّاد في كل مجالات إبداعه. فهو بدأ الكتابة باكراً، سنة 1907، وتعرَّف إلى الشيخ المجدّد **محمد عبده** وأخذ من مدرسته نظرته العميقة الصائبة إلى التراث العربي الإسلامي.

هو وجه سياسي أدبي انتقادي. «كان أكبر المتحمِّسين والمبشّرين بالتجديد الأدبي خلال فترة ارتباطه بالوفد وبالحركة الوطنية الشعبية، وأصبح من معارضي التجديد الأدبي ومن أشد خصومه بعد أنْ انتقل إلى معسكر أحزاب الأقلية وأخذ يدافع عن حكوماتها الرجعية (**العقاد بين اليمين واليسار**، م.س. ص 10). ويضيف النقاش في المرجع نفسه: «قدّم نموذجاً واضحاً للمفكّر والأديب الذي لم

ينعزل عن مجتمعه وعصره، رغم ان صورته الخارجيّة هي صورة الإنسان المتوحّد، المنعزل، البعيد عن أحداث الحياة».

☐ بين ثورتين:

■ من الممكن تصنيف العقاد، سياسياً، ما بين ثورتين أيّدهما، **ثورة 1919 وثورة 1952**، وارتد في خلالهما من السياسة النقدية إلى السياسة السلطانية؛ ولكنّنا نظلمه ونفتري على عبقريّته، إن حاكمناه في أعماله الإبداعية محاكمة سياسية او أيديولوجية متسرِّعة، فيها من العماهة ما لا يتناسب مع مقام الرجل.

قبل ثورة 1919، جمع العقّاد بين الاهتمام الكبير بالثقافة الغربية، وإقباله المتلهّف على فهمها واستيعابها وهضمها، وبين الاهتمام بالثقافة العربية القديمة. وعاش آنذاك حياةً صعبةً، لكنَّه لم يهادنْ القصرَ ولا الانكليز. كان **كاتب الثورة**، كاتب الشعب الأوّل، أبرز كتّاب حزب الوفد الذي قاد الثّورة؛ نشرَ مقالاته في **الأهرام** سنة 1920، ثم في **البلاغ** (ديسمبر 1922)؛ وحاربَ على عدّة جبهاتٍ في آن؛

سنة 1930، خاض العقّاد أعنفَ معاركه ضد الرجعية. وإذ فاز حزب الوفد بالأغلبية الساحقة في البرلمان، كان العقّاد أحد الذين نجحوا، فدخل البرلمان كنائبٍ وفديّ. خطب العقاد في البرلمان معلناً أن «**هذا المجلس مستعد أن يسحقَ أكبر رأس في البلاد**، في سبيل صيانة الدستور وحمايته» (م.ن. ص 60). جرى التخفيف من نقده للملك، وجرى شطب العبارة من سجلاّت البرلمان، إلاَّ أنَّ الكلمة جرى تسريبها إلى الصحافة كما هي، فكانت محاكمة العقّاد، بعد حلّ المجلس وسجنه لعدة أشهر. يقول العقّاد:

«من معاني الاستبداد في القوانين أنْ تكون أحكامها مُطلقة، غير مُقيّدة بنصٍ يتواضع عليه الحاكمون والمحكومون، ويلتزم القضاء حدوده، كما يلتزمها كل فرد يُدان بتلك الحدود، فإنَّ القوانين تُوضع لتقييد القضاء». (م.ن. ص 101).

وقبل الدفاع عن نفسه، دافع سنة 1925 عن الشيخ **علي عبد الرازق***، وسنة 1926، عن **طه حسين***، خلافاً لموقف حزبه ورئيسه سعد زغلول! وفي ذلك يقول العقّاد:

«إنّنا لا نعرف صاحب «**الإسلام وأصول الحكم**» إذا رأيناه في الطريق، وليس هو من شيعتنا في السياسة او غير السياسة، فنحن لا ندافع عن شخصه، ولا عن مذهبه السياسي حين نكتب هذه الكلمة، ولكنّنا نود أنْ يعلم الذين لا يعلمون

أن قد مضى الزّمان الذي يتصدّى فيه جماعة من الناس، بأيّ صفة من الصفات، لإكراه الأفكار للنزول عند رأيها، واستمداد الحرية في البحث من فضلات ما تسخو به لأنصارها والمتمسّحين فيها» (م. ن. ص 103).

سنة 1935، خرج العقاد من حزب الوفد، وتعاون مع أحزاب رجعية، مثل حزب السعديين، ومع القَصْر، وامتدح الملك فاروق؛ فاستمرّت نكسة علاقته بالحركة الوطنية وباليسار من 1937 حتى رحيله، وذلك على الرغم من تأييده لثورة 23 يوليو. هذه المرحلة يصفها رجاء النّقاش بأنّها مرحلة الصراع الدائم بين العقّاد والفكر اليساري: «كان العقّاد كاتباً مثقفاً موسوعياً، عظيم الخطر، صاحب نفوذ واسع على جماهير القرّاء العرب» (م. ن. ص 151). فلا يكفي وصفه بالثوري حتى يرتفع ولا بالرجعي حتى يتّضع. إنّه عبقري فوق هذه الأصناف الايديولوجية. ومما يلاحظ ان معظم كتاباته، بعد 1937، دارت حول **الفرد والعبقرية الفردية: عبقريات محمّد، أبي بكر، عمر، علي، خالد... وحول تأييد الملك فاروق: «جو الملك والديمقراطية ممثّلين في شخصه الكريم أجلّ تمثيل...»**. (م. ن. ص **298**). (را: **أحمد عبد المعطي حجازي***، في هذا المعجم، وقصيدته في نقد العقّاد).

☐ أعمال العقّاد:

■ أسواني أو صوانيّ، هو في كل حال نموذج حضاري من نماذج النهضة العربية الثقافية الثانية، الوارثة مباشرة لنهضة النصف الثاني من القرن التاسع عشر، هنا محاولة تصنيف لبعض أعماله، حسب سنوات صدورها.

I. الشعر:

ما بين 1917 و1967، نشر العقّاد عدّة مجموعات (جرى جمعها في **ديوان العقّاد**، سنة 1967)، من أبرز عناوينها:

1917: يقظة الصباح ـ وهج الظهيرة.

1921: أشباح الأصيل.

1928: أشجان الليل (+ ديوان العقاد).

1933: وحي الأربعين.

ـ هدية الكروان.

1937: عابر سبيل.

1942: أعاصير مغرب.

1945: عرائس وشياطين (تعريب).

1950: بعد الأعاصير.

1967: ما بعد البعد...

II. النقد والمقالات (غير السياسية):

1914: الشذور.

1916: مجمع الأحياء؛ الحكم المطلق في القرن العشرين (1928).

1917: ساعات بين الكتب (جزءان).

1937: السدود والقيود.

نقد أدبي (مع المازني):

1920: الديوان في الأدب والنقد (جزءان).

■ رواية قمبيز.

■ إبن الرومي.

1939: رجعة إلى أبي العلاء...

لم يحظ شعره ونقده الأدبي بما يستحق، فانصبّت الأبحاث على الوجه الفكري لدراساته ولتقلّباته السياسية. وصدرت له رواية وحيدة (سارة) سنة 1938.

III. الدراسات:

1912: الإنسان الثاني.

- خلاصة اليوميّة.

1928: اليد القوية في مصر.

1936: سعد زغلول، سيرة وتحيّة.

1937: شعراء مصر وبيئاتهم في الجيل الماضي.

1940: **النازية والأديان.**

- **هتلر في الميزان.**

1942: عبقرية عُمَر.

1943: عبقرية الصدّيق.

: الصدّيقة بنت الصدّيق.

1944: عمرو بن العاص.

ـ جميل بثينة.

1945: عبقرية خالد.

ـ أبو الشهداء.

ـ داعي أسماء، بلال.

ـ فرانسيس بيكون.

1946: الشيخ الرئيس ابن سينا.

ـ أثر العرب في الحضارة الأوروبية!

1947: الله.

ـ يسألونك.

1948: روح عظيم، غاندي.

1950: برناردشو.

ـ فلاسفة الحكم في العصر الحديث.

1952: محمد علي جناح ـ صن يان صن ـ الديمقراطية في الإسلام.

1953: فاطمة الزهراء والفاطميّون ـ أبو الأنبياء الخليل ابراهيم ـ إبن رشد ـ عبقرية المسيح ـ أبو نواس.

1954: ذو النورين، عثمان ـ الإسلام في القرن العشرين ـ

1955: إبليس ـ الشيوعية والإنسان ـ الصهيونية العالمية ـ مطلع النّور.

1956: جحا الضاحك ـ الشيوعية والإسلام ـ معاوية في الميزان ـ أفيون الشعوب ـ بنجامين فرانكلين.

1957: الإسلام والاستعمار ـ **الفلسفة القرآنية** ـ العبقريات ـ لا شيوعية ولا استعمار ـ التفكير فريضة إسلامية ـ حقائق الإسلام وأباطيل خصومه.

1958: التعريف بشكسبير ـ عقائد المفكّرين في القرن العشرين.

1959: المرأة في القرءآن ـ عبد الرحمن الكواكبي ـ القرن العشرون ما كان/ وما سيكون.

1960: الثقافة العربية أسبق من ثقافة اليونان ـ اللغة الشاعرة ـ شاعر أندلسي.

1961: الإنسان في القرءآن الكريم ـ الأستاذ الإمام محمد عبده.

1963: حياة قلم ـ ما يُقال عن الإسلام.

1969: دراسات في المذاهب الأدبية والاجتماعية.

1970: الحرب العالمية الثانية ـ بحوث في اللغة والأدب ـ مع عاهل الجزيرة العربية عبد العزيز آل سعود (1973).

1973: الإسلام دعوة إسلامية ـ الإسلام والحضارة الإنسانية.



■ وكما نلاحظ، لم يكتب عباس محمود العقّاد أية دراسة، ولو انتقادية، لمرحلة عبد الناصر في مصر، ولم يتناول التحوّلات الجارية في المجتمعات العربية، ولكنّه بتوجيه قلمه إلى موضوعات «**الإسلام**» بدا كأنّه يؤشر على خيار آخر، غير اليسار وغير الحداثة الغربية (لا شيوعية ولا استعمار). إنَّ التاريخ ـ حتى الفكري ـ لا تصنعه الكلمات ولا الكتب وحدَها، بل يصنعه البشر وهم يقرؤون الكتب ويأخذون منها ما يعنيهم، مهملين ما لا يفيدهم في عصرهم. يقول عامر **العقّاد**: «وعلى أية حال فالعقّاد يكاد يكون المفكّر الإسلامي الوحيد الذي تفرَّد في الدفاع عن العظمة أياً كان معدنها، ذلك لأن القاعدة التي يختار على أساسها ترجمة ما ليكتب فيها هو أن تكون تلكَ الكتابة لازمة لإبراز حق ضائع او حقيقة مجهولة» (مجموعات **العبقريات الإسلامية**، دار المكتبة العصرية، صيدا ب.ت. عبقرية الصديق، ص 5). فهل يغني امتداح العظمة عن رؤية الأمم في تحوّلاتها؟

سعيد عقل (1910 ـ زحلة)
ملك المحبرة بكلمات

□ عروس الشعر:

هو من زحلة، عروس الشّعر، جارة الوادي، وادي عبقر من آل معلوف إلى آل عقل الذين انبرى سعيد من بينهم ليقيم عرس الشعر العربي و«اللبناني» على مدى قرن تقريباً. وُلِدَ سنة 1910، بين عاميّة لبنانية، وجدّتها الفصحى العربية، وبين لاتينيةٍ وحفيداتها الفرنسيّات والانكليزيات والألمانيات، الخ، مع عودة دائمة إلى أُم الحضارات في نظره: **الفينيقية**، وضرّتها **اليونانية** على البحر المتوسط! شاعرٌ مسكون بأسطورة الكون والتاريخ، يُقال إنّه عقل الشعر العربي المعاصر، ملكه بلا منازع، لولا «فنعة» الكتابة بالحرف اللاتيني (ديوان **يارا**، مثلاً في الستينات) على خطى الشاعر الفرنسي ڤولني، الذي زار هذي البلاد واعتقد ان لسان قومها صعب، ولا يمكن إيصاله إلى الغرب إلاّ اذا كُتب بالحرف اللاتيني. كانت تلك دعوة إلى عولمة حرفية، فيما المطلوب عولمة ثقافية وفكرية! سعيد عقل شاعر عربي ولبناني كبير، كبير! **مُخْتَلَفٌ** فيه وحوله وعليه. ومع ذلك هو **ملكٌ بكلمات**؛ شعرُه لا يُضاهى بتركيبه، وأحياناً بصوره ومضمونه الدلالي؛ ونثر كلماته لا يُضاهى بأسلوبه ومنطقه المعزّز غالباً بأرقام، والهادف دوماً إلى قضيّة. كتبَ للصحافة (من لسان الحال إلى السفير: «**بكلمات**»، ولكنّه لم يكتبْ بغير لغته، ولغير القضيّة الوطنية التي أعطاها عمرَه المديد. فخور بعقلانيّته، وبلبنانيّته وإنسانيته. لا يدخّن ولا يشرب. محافظ برياضيات على صحته البدنية والروحية. رائد في كل شيء. متوقّد في نقده للسياسة والسياسيين. إبداعي. تبادعي. عاشق مبدعين. عريس الشعر،

وإنْ لم يغامر بزواج سوى مرّة واحدة (مع الشاعرة الراحلة أمل جنبلاط).

■ بدأ عرس الشعر العربي الحديث بمسرحيّات، بعضها توراتي وإنجيلي، مثل (بنت يفتاح) و(المجدلية)؛ وبعضها أسطوري فينيقي (صفة أطلقها اليونانيون على سكان الساحل اللبناني الراهن، ومعناها **الأحمر، فيما اسم لبنان نفسه يعني الأبيض: ومن هنا كانت ألوان العلم اللبناني الراهن الذي تتوسّطه أرزة، تملأ عين الزمان بخلودها).**

□ شعره ونثره:

صدر في سبعة أجزاء عن دار نوبليس في التسعينات. بدأ رحلته مبكراً إذْ نشر عمله الأول (بنت يفتاح) سنة 1935، وأُعيدت طباعته مصححاً سنة 1991. هنا نعتمد الطبعة الأخيرة. وجرى نشر عمله الثاني **قدموس** سنة 1937 (وبطبعة رابعة، 1991) **والمجدلية** سنة 1944.

أمّا عمله الشعري الأول، «**رندلى**» فقد صدر بطبعةٍ أولى سنة 1950، وبطبعة خامسة سنة 1991؛ ومنه:

ألـعـينـيكِ تـأنّى وخَـطَـرْ، يـفـرشُ الـضـوءَ عـلـى الـتـلِّ، الـقَـمَـرْ
ضـاحـكاً للـغـصنِ، مـرتـاحـاً إلـى ضـفـة الـنـهـر، رفـيـقـاً بـالـحَـجَـرْ
عـلَّ عـيـنـيـكِ إذا آنـسـتـا أثـراً مـنـهُ، عـرى الـلـيـلَ خَـدَرْ

(أعمال، م 2، ص 9)

مُـفْـرَدٌ لـحـظُـكِ، إنْ سَـرّحـتـه، طـارَ بـالأرض جَـنَـاحٌ مِـنْ زَهَـرْ
وإذا هُـدْبُـكِ جـاراهُ الـمـدى، راح كَـوْنٌ يَـلـوَ كَـوْنٍ يُـبـتـكَـر!

(م.ن. ص 11)

وهجمت فيروز، مع الرحابنة، منذ البدايات على شعر سعيد عقل، غناءً، وموسيقى، فيما هو يتجدّد في ضوء شعره، وفي مرآة نثره، كأنَّ صورته المنشودة لما تظهر ولما تكتمل حتى اليوم! سنة 1954، نشر كتابه «**غد النخبة**» وهو نثر فلسفي ـ شعري (**أعمال**، م 2، ص 167 ـ 194). ثم عاود الشّعر سنة 1960، فنشر عامذاك: «**أجمل منكِ؟ لا**»، محاولاً الهبوط من مدار القمر، إلى مدارها، هي وحدَها:

بقلمٍ من قَمَرْ

كالوهمِ، كالوهله
كمشتهى القُبْله
خُطَّ الفمُ المُبْتَكَرُ، المبتكَرْ. . . (**أعمال**، م 2، ص 220).

وفي العام نفسه، نشر نثراً «**البنان إنْ حكى**» (طبعة سادسة، 1991)، هو تمام المجلد الثالث من **الأعمال**، وفيه: «الأدب؟ إنَّه لحبْسِ الدَّهر في عبارة، جرعة خمر، جرعة واحدة، وتكون سكرة العقل. . . هنا وُلِدَ أو قالَ او عمل نَفَرٌ من آلهة المعرفة. . هنا ما نحن على الطرقات. **هنا نحن في الفكر**. أحرار إذنْ. فلنتنقَّلْ على هوانا» (**أعمال**، م 3، صص 9 ـ 11). وفي المدى النثري ـ الشعري نفسه، أطلقَ سعيد عقل كتابه ـ (كأس الخمر) سنة 1961. وبعد عشر سنوات، أتبعه بكتاب: «**أجراس الياسمين**»، وفيه:

أنا سِرُّهُ زَهَرُ اللّوزِ، لكنْ على الثَّغْرِ فَتَّحَ لا في الشَّجَرْ
وفتَّحَ خاطرةً. . . دَفْعَ بابٍ إلى المنتهى، غُربةً في القَدَر
ويا مطرُ أنزِل وأشردَ بعدُ وأشقى. . . ويَبْقى عليكَ أثَرْ
بلى وتبرَّجنَ لي، يا ثواني، وكُنَّ كأحلى بناتِ الغَجَرْ

(**أعمال**، م 4، ص 192)

ومن كتاباته الصحافية يجمع «**كتاب الورد**» إلى خطابات ومقالات أُخر، فينشرها سنة 1972، ومعها ينشر «جائزة سعيد عقل» للإبداع والمبدعين، التي منحها سنواتٍ، وأوقفها خارج الحرب. ثم نشر سنة 1973 «**قصائد من دفترها**» ـ ولا نعرف أين اختفت في أعماله، مجموعة يارا العامية وبالحرف اللاتيني؟: **مَنْ يشتريني بقُبل؟**

وأنا بعدُ لم أزلْ، في العَشْرِ، طفلةً، شعاعْ
كنتُ أظنُّني أُباعُ ويشترونني بِقُبَلْ. . .
ومرَّةً، في الحبقه،
لَقيَني ندى الرَّبيعْ،
نَاداهُمُ: «أنا أبيعُ، مَنْ يشتري بزنبقه؟». (**أعمال**، م 5، ص 143).

☐ كما الأعمدة:

هو عندنا كتابه الأرقى، وفيه وضع محبرتَه الشعرية دافقةً، سنة 1974 (بعد

دلزى، سنة 1973، التي نجدها في المجلد السابع، مع **خماسيات الصّبا**).

وحدَها فيروز غنّت من هذا الكتاب: «**لي صخرة**»؛ «**سائليني يا شآم**»؛ «**غنّيتُ مكّةَ**»، «**نسمت**»، «**شام يا ذا سيف**»، و«**مُرَّ بي**». ومنه:

لي صخرةٌ عُلّقتْ بالنجم أسكنها ... طارتْ بها الكُتْبُ قالتْ: تلك لبنانُ!
... أهلي، ويغلونَ يغدو الموتُ لعبتَهم ... إذا تطلّع صوبَ السَّفْح عُدوانُ،
من حفنةٍ وشذا أرزٍ كِفايتهم ... زنودُهم، إنْ تَقُلَّ الأرض، أوطانُ

(**أعمال**، م 6، ص 8)

■ نَهْرُ الذَّهب (م.ن. ص 65):

حلمتُ وكان الضُّحى لم يُفِقْ ... بأنَّ وسادكِ زندي القلِق
وفوق محيَّايَ، شعرُكِ نهرٌ ... من الذهب المُنذَري، المندفق
أهِي مرَّةً، ومراراً أضيعُ ... كما وردةٌ في العبيرِ العبق
الحضارات هنا منبتُها ... شُدَّتِ الدُّنيا إلى هذي الأكام
ظمِىءَ الشرقُ فيا شامُ ... اسكبي وأملأي الكأسَ له حتى الجمام
أهلكِ التاريخُ من فضلتهم ... ذِكْرُهُم في عروة الدَّهر وسام
أُمويّون فإنْ ضقْتِ بهم ... ألحقُوا الدُّنيا ببستانِ هشام

(**كما الأعمدة**، ص 81)

□ **مُرَّ بي**:

مرَّ بي، يا واعداً وعَدَا ... مثلما النسمةُ من بَرَدى
تحمل العُمْرَ، تبدّدُه ... آهِ ما أطيبهُ بَدَدَا!
رُبَّ أرضٍ من شذاً ونديً ... وجراحاتٍ بقلبٍ عِدى
سكتتْ يوماً، فهل سكتت؟ ... أجملُ التاريخ ما كان غدا!
... أنا حبّي دمعة هجرتْ ... إنْ تَعُدْ لي أشعلت بردى...

(**كما الأعمدة**، صص 94 ـ 95)

□ **خليل مطران**:

ما الموتُ؟ شمخةُ رأسٍ منكَ تُفْتَقدُ
واسلم بباقةِ شعرٍ، عطرُها الأبدُ
مهابة الأرز، بنتُ الفارسيّ، أنا

نبكيكَ، فلتتغاوَ سبعةً؟ أنذا
عيني إليكَ، ألا فليكملْ العَدَدُ. (م.ن. ص 123 ـ 124).



■ وفي «**الوثيقة التبادعية**» الصادرة سنة 1976، نظرة منه إلى الألف الثالث بعد المسيح، لرفع حقيقتين كبيرتين، من الشاعر إلى الشاعرية العالمية:

أولاهما: «ان الانسان قَفَزَ قَفْزَةً كبيرةً صوبَ معرفة ذاته» (م.ن. ص 203).

ثانيتهما: «تعاسة، أكبر تعاسة ان نقتلع الإنسان من إيمانه بأنَّه باق إلى الأبد».

على الإبداع رهان سعيد عقل، مقروناً بإيمان الانسان «بمزاملة الله على أنَّه باقٍ». وليس لغير الشعراء الكبار حقّ الادعاء ـ في نظره ـ انهم باقون وحدهم، مع آلهات شعرهم: «... المعرفة العظمى، تصبح على ضوءِ التبادعية جواداتِ قلبٍ أيضاً: نخوةً، وعطاء، ومحبَّة للكل وصِدْقاً وقدرة على تذوّق الجمال. وشجاعة كلمة خلاّقة...» (م.ن. ص 212).

عبدالله العلايلي (1914 ـ 1996)
ثباتُ اللفظ وتغيّر المعنى

☐ كاتبُ السلطان وكاتبُ الأزمان:

■ هو عبدالله بن عثمان العلايلي المولود في بيروت سنة 1914، آخر أيام العثمانيّين، الذي مارسَ ولدُه ـ عثمان العلايلي ـ في كنفهم، مهنة **الكتخدة** أو حرفة «كاتب السلطان».

قَضَى العقد الأول من عمره بين كتاتيب بيروت؛ ورافق أخاه، مختاراً، سنة 1924، إلى جامعة الأزهر، حيث تلقَّى العلمَ لعامين، وفي سنة 1926، عاد «الشيخ عبدالله» إلى بيروت، ليمارس مهنة التدريس في بيروت (في زاوية من زوايا الجامع العُمَريّ الكبير)، واستمرّ في ذلك طيلة ثلاثة سنوات، محضِّراً من خلالها دروسه، وكتابه: «**مقدّمة لدرس لغة العرب**»، غير المسبوق في منهجه النقدي، العصري، كأنَّ صاحبه قد قطع نهائياً مع «كاتب السلطان»، ليتواصل مع ما نسميه «**كاتب الأزمان**». فالشيخ عبدالله العلايلي وُلِد، وفي عينيه نظرة نقدية، من عقله إلى عصره، وإلى كل عَصْر، متسائلاً: **أينَ الخطأ؟ ولماذا لا نتجدّد وكيف السبيل إلى الاجتهاد والتجديد من دون مجتهدين ومجدِّدين؟**

وضع نفسه في مسرح عصره، وراح بمداده يحبِّر منظرةً جديدة، فلا تعود المُعاصَرةُ حجاباً. فأخرج كتابه في فقه اللغة العربية (القاهرة، 1938).

وكان في الثانية عشرة من عمره، حين أصدر كتابه الأول: **سورية الضحيّة** أو «سمو المعنى في سمو الذات» (سنة 1926).

منذ البداية كان عبدالله شيخاً مثقفاً، متعدّد الألسن والحساسيات والتهذيبات

المعرفية: لغوي، فقيه، سياسي. وعلى مدى مهنته الفكرية المديدة، تآلفَ هؤلاء وأولئك في أعماله وفي حياته. ما بين 1939 و1940 اتخذ من «الحرب والجوع» موضوعاً لسلسلة انتقادية، عَنْوَنَها: «**إنِّي أتّهم**»!

☐ الموسوعي المتفرِّس في أخطاء العصر:

■ لم تتوقّف همومه الموسوعية عند نقطة إنطلاقه اللغوية ـ الدينيّة، بل تتخطّاها إلى محراب التجديد الفكري، كأنَّه قادر في عصرنا على مخاطبة كلّ أجياله بلسان صدْق ونقْدٍ عقلاني لا يُوارب.

هو **شاعر** في كل حين، تذوّقاً وإنشاداً، نَظْماً وتعبيراً. له ذاكرة العقل العربي الطريف/ التليد، المتوالد من داخله، فوق مئة مليار خلية عصبيّة، تضيء من خلال هيكل جَسَدي متواضع... كان يمشي به الشيخ عبدالله إلى آخر رحلته في بيروت سنة 1996، وهو يشكو من «ذات الرئة»، فيما يشكو سواه من «ذات الجهالة»!

عمل سنة 1945 مدرِّساً في دار الفتوى «بيروت»، وأصدر كتابه السياسي القومي: «**دستور العرب القومي**»، متبارياً في ذلك مع روّاد الفكر القومي العربي (ساطع الحصري*، قسطنطين زريق*، إلخ).

حورب في فكره بنقد سياسي، حتى وُصف بأنَّه «الشيخ الأحمر»، مما حالَ دونه ودون منصب «مفتي الجمهورية»، فعيّنه أقرانه المبدعون والمجدّدون رئيساً لجمهورية الحِبْر!

سنة 1952 عمل في جامعة الدول العربية مستشاراً في لجنة اجتماعية متخصصة بموضوع «الزكاة في الإسلام» ـ فنوّه بأنَّ **الزكاة** مصطلح يوناني (دكاة) معناه العُشْر، وهو معرَّب قَبْل الإسلام.

وما بين 1956 و1968، قام بوضع «**المعجم العسكري**» لصالح الجيش اللبناني (بتكليف من اللواء الرئيس فؤاد شهاب)؛ وجرى عربياً اعتماد 80% من مفرداته الإصطلاحية. نال وسام الأرز الوطني الأكبر (برتبة الوشاح الأكبر) سنة 1992، تقديراً من الدولة اللبنانية لأعماله الفكرية والإبداعية:

■ مدخل إلى التفسير.

■ الكون والفساد الاجتماعيّان.

■ رحلة الخلد.

■ المعريّ ذلك المجهول.

- المعجم الكبير.
- المرجع.
- العرب في المفترق الكبير.
- أين الخطأ؟
- مقدّمات (لا محيد عن درسها جيداً) لفهم التاريخ العربي.
- مثلهنّ الأعلى، السيّدة خديجة.
- مشاهد وقصص من أيّام النبوّة.
- تاريخ الحسين (نقد وتحليل).

□ النّظام القَبَلي بحكم البيئة:

■ يقول الشيخ عبدالله العلايلي في (**مقدّمات**، دار الجديد، 1994، ص 12):

«ويظهر لنا من هذا أنَّ العرب ظلّوا على النّظام القَبَليّ بحكم البيئة، وأنَّ التحوّل عنه لا يتم إلاَّ باستعداد الموضع للزراعة، وأنَّ أساس كل قوميّةٍ ثابتةٍ يستند استناداً كبيراً إلى صلاحيّة الأرض لتكون زراعيّة، وقد نجد البرهانَ على هذه الدَّعاوى في تحوّل عرب اليمن وأطراف الجزيرة إلى فلاّحين، فقد عكفوا جيّداً على الأرض التي نعتوها بالسعيدةِ، واختصّوها بنوع من الحبّ والتعلّق والأمل، حيث **ظهرت أشكال من أمانيهم الزراعية في ديانتهم، فألّهوا النخيلَ في بعض أنحاء اليمن، كما ألّه العربُ الآخرون في المناطق الجرداءِ الآبارَ**. ويذهبُ ظنُّنا إلى أنَّ «زمزم» كان معبوداً عند عرب الوادي، ومن ذلك اكتسب اسمه الخاص الذي يعطي في السامية معنى الارتعاد والكهانة، وهؤلاء الذين وقعوا في بيئاتهم على ما يكفل حاجتهُمْ في شيء من الاستقرار، اتجهوا بأبصارهم نحو القومية او فكرة الأمّة، وتلبّسوا بما لا يُنْكَرُ من أشكالها. فالاستقرار لا يقوم إلاَّ على الزراعة، والقومية لا تقوم إلاَّ على هذا النّوع من الاستقرار، فحيث كان العرب زرّاعاً كانوا أقربَ إلى القومية وأكثر استعداداً للتكتل. ولذلك عمد النبيّ (ﷺ) لنقل العرب من رعاةٍ رُحّلٍ إلى زرّاع، وهي خطوة هامة في التحضير والقضاء على القَبَليّة قضاءً حاسماً، فقد قال: «خَيْر المالِ سِكّةٌ مأبورة وشاةٌ مَوْجورة»... والسكة كما تُعرف، هي هذه الأداة الحادّة الفالحة للأرض والجائلة فيها أتلاماً».

(ص 13، م.ن).

□ مَنْ المجهول؟ العلايلي أم المعرِّي؟

حين قام الشيخ عبدالله العلايلي برحلته الأولى في فكر أبي العلاء المعرِّي و«عالمه النفسي»، لم يخطر بباله، أنّه كان ببحثه هذا مثل طائر السيمورغ - في منطق الطير للعطار - في تماريه وحدَه في مرآة ذاته. فلا العصور القائمة بين الرجلين قلَّلتْ من تقاربهما ولا طريقة التعبير حالت دون تواصلهما. فكلاهما رهين «جبرية المنزلة» التي وجد نفسه فيها. يقول في **«المعري ذلك المجهول»** ص 208:

«. . . وكما ان المعرِّيَ نشرَ دعوة التوحّد بسبيل فطرةٍ عقليّة جديدة نشرَ رمزيّتها بسبيل منطق فكرٍ جديد.

«ومن وراء ذلك كلّه، أراد المعرِّي ان يُقنعنا بأنَّ **اللفظ هو الجوهر الثابت** الذي استوت فيه الاستحالات السابقة في سلسلة النظام اللغوي. **والمعنى انفعالاتُ اللفظ العارضية بالعلل الوجودية الفاعلة**، التي تطغى على العلة الغائيّة وتحجبُ، والعلّة الغائيّة هي العقل، وهوَ في **اللفظ** كنايته.

«ومن الملاحظ أنَّ **اللفظ لا يموت**، **وإنَّما يموتُ فيه المعنى بمجازه**، الذي يُصبح حقيقةً لمجازٍ جديد، وهكذا دواليك. وهذه وجهة نظر دقيقة، فإنَّ اللفظ، كما نعرف، هو الثابت وهو الموجودُ اللغوي وحدَه وأمَّا المعنى فيَطْرأُ ويُعدَم بالملابسات او المحرِّضات، ويتحوَّل أويتلاشى مثل **الأعراض**. . .».

وأمَّا أنتَ، فجسدك معنى متغيّر لروحك الثابتة كاللفظ في منزلة الكون، وجبرية «كُنْ». فهل تخلو لعبتكَ من خطأ؟

□ تصحيح مفاهيم ونظرية جديدة:

تحت هذا العنوان، سارع عبدالله العلايلي إلى تعريف إشكاليته الفلسفية الكبرى: أين الخطأ في الفكر العربي، «الإسلامي المعاصر؟» بل أين الخطأ في كل فكر؟ وأجاب: «**ليس محافظةٌ التقليدُ مع الخطأ. وليس خروجاً التصحيحُ الذي يحقّق المعرفة**». هذا ما كتبه سنة 1938. وأضاف سنة 1978، بعد أربعين سنة من التطور الانتقادي:

«وجدتني مَسُوقاً إلى معاودة هذا الشعار،
وأنا أُعالج بنظراتٍ شرعيّة جديدة،
بعضَ متفرّقاتٍ من تحدّياتٍ عصرية،
رغبةً في إبداء ما يُعَدُّ قديماً قديماً.

بأنَّه الجديدُ، ولكنْ في بؤبؤ عيْنٍ غير حولاء.
وأتوّج مشرعي في سلسلة: «**أين الخطأ**»؟
بأكرم تعبير في مُعْجِزِ التنزيل:
«قُلْ: هذه سبيلي، أدعو إلى الله على بصيرة».



لقد لازم العلايلي، كالمعرِّي، بيته ـ مكتبته على مدى سنواته الأخيرة، جالساً إلى طاولة يتيمة، تناسب جسدَه الحاني على أرض المعرفة يحيط به ما يلزمه من أوكسجين ومن بقايا أوزون الثقافة العربية. فهو مستودع ذاكرة وذكريات، لا تخونه أفكاره ولا تعوزه الكلمات المناسبة. خرج لفظُهُ من معناهُ سنة 1996. فهل رحل؟

ناجي علّوش (1935 ـ بير زيت)
المقاومة بالفكر والشّعر

■ ناجي علوش (الأخ أبو ابراهيم) الآتي من (بير زيت) في فلسطين، سنة 1935، وعلى كتفيه عُمْرُ القضيّة الفلسطينية العربية، وحلم المقاومة الممتدة منذ مطلع القرن حتى غروبه الوشيك: مقاوم بالجسد والبندقية، بالفكرة السياسية المنتظمة، وبالنثر والشعر والصحافة.

عرفته العواصمُ العربية عَلَماً فكرياً قومياً مستقلاً: من ضفة النهر الفلسطيني، في كل حال، كان يتنقل إلى كل المصادر والقوى العربية، القدس ـ عمّان ـ بيروت ـ دمشق ـ بغداد ـ القاهرة... إلخ، باحثاً فيها عمّا يرفع قضية الإنسان العربية، وفي صميمها قضيّة فلسطين وإمكانات توحّد العالم العربي حولها، من مستوى الحلم المطلق إلى قَدَرِ التاريخ والجغرافيا المعاصرين.

لا شك ان المرحلة «البيروتيّة» هي الأغزر والأهمّ في حياة ونضال ناجي علّوش، وفي تكوينه لكادر ثقافي عربي عام، وفلسطيني خاص، لا يقلّ في جوهره أهميّة عن نتاج الأحزاب والمنظمات العربية/ والفلسطينية، التي قاربّها، وناضل في إطار بعضها، مؤسساً، عضوياً، ومثقفاً ناقداً، مصحّحاً، مصوِّباً بقوّة إلى الأهداف الصحيحة. هو **شعلة قنديل إنساني وأخلاقي عربي**، قلّما يحمل اللحمُ البشري مثله.

□ المثقف العجائبي:

هو نموذج عجائبي للعربي الأصيل/ المعاصر، الموسوعي/ المتخصّص: فهو **محقّق** في قديمنا وحديثنا، يحدبُ على الثقافة العربية، كأنّها فلسطينُهُ

الأخرى، وينبشُ في اللسان العربي، ويكشف عن مخطوطات وتواريخ واعدة بجغرافيا حضارية عربية أفضل، تجعل المقهورَ الحاليّ فينا، قاهراً غداً للظلم والعدوان المتدفّق علينا من البوابة الصهيونية، ومن الأبواب الخلفية الأخرى لكل أشكال التوحّش الكولونيالي والاستيطاني. وهو **قارىء** حديث، ومعرِّب لتجارب شعوب العالم الثالث، المكافحة للاستعمار والمنتصرة عليه في غير موقع (كوبا، الصين، الفيتنام، كوريا، أنغولا، الخ). ومحلّل سياسي ـ عسكري، بل هو منظّر للثورة الفلسطينية ـ والعربيّة، لا يقلّ أهمية عن كبار متفلسفي التجريد العقلي، لو جرت محاولة آكاديمية لإنصافه.

فوق ذلك، هو مفكّر تأسيسي لمقاومة عقائدية، مركّبة (بعثية/ عروبية/ اشتراكية/ ديمقراطية)؛ من كبار الحالمين بحركة ثورية عربية خارقة بجماهيرها للمناطق والحدود المرسومة (استعمارياً) بين أرض العرب وأسواقهم ومصائرهم. وهو أخيراً، لا آخراً، ناقد أدبي، شاعر، صحافي... و**«أيّوب الثورة الفلسطينية»**!

□ الوجه القيادي:

■ بعد بير زيت، تُشكِّل بيروت العاصمة الروحية لناجي علّوش وللكثيرين من كبار المناضلين الفلسطينيين، الذين التحقوا به، بعد نكبة 1967؛ وكارثة عمّان 1970. وقضى فيها الأجمل والأخطر من حياته، بين الجامعة والصحافة والنشر (لاسيما دراسات عربية ودار الطليعة، فضلاً عن معظم الصحف والمجلات التي كان يفاجئها يومياً بكتابات سجالية لا تلين، بعضها مثير بعنوانه، كما في مجلة الآداب، الستينات: **يسار لا يعرف اليمين من اليسار**).

عرفتْه بيروتُ مقاوماً، مقاتلاً فتحياً او «فتحاوياً»، اخترق مع آخرين من رفاقه الكتّاب والمفكّرين والنّقاد والرسامين الفلسطينيين، سجفَ النخبة الوطنية اللبنانية، ومهّد عبر «دراسات عربية»، ومجلة «الرأي» سنة (1972، التي كان يملكها الوزير الحالي الأستاذ محسن دلول، ويرأس تحريرها كاتب هذه الكلمات)، **لثقافة لبنانية ـ فلسطينية**، ولفكر عربي أكثر تفاعلاً، لن تكون تجربة «القوات المشتركة» الفلسطينية اللبنانية (1975 ـ 1982) سوى واحدة من صيغ الثقافة العربية، المتطوّرة إلى أُفق قومي، وإلى رحاب عالميّة، لم تكن معروفة من قبل.

فلسطينياً، هو من أركان الفكر الفلسطيني العربي المعاصر؛ ومن أبرز مؤسِّسي الاتحاد العام للكتّاب والصحافيين الفلسطينيين؛ لكنّه شيمة كل «قاصفي الحصون» ومؤسِّسي «دروب الحرية» لم يقطف شيئاً من ثمار نضاله ـ لأنّه اختار

لنفسه المنحى الانتقادي، الذاتي والموضوعي، ولم يغرق في فساد «المال والمخابرات» كما أصاب سواه، من غير المحصَّنين أخلاقياً وفكرياً. قاد اتحاد الكتاب، وتفاعل مع الحركات الفكرية العربية شرقاً وغرباً وخليجاً، وحين فُرضت عليه قيادة لائحة معارضة فكرية، للائحة سلطوية، سقطت لائحته تزويراً، وكتب في ذلك نزيه أبو نضال: «**سقطت الديمقراطية بالإجماع**» (را: جريدة **اللواء**، 1979). وبقي ناجي علّوش في ضمير الثقافة العربية، فوق الانحلال السياسي والتراجع الفكري إلى حدود خيانة الذات، لأجل لا شيء.

فما هو الشيء الثابت في وجدانه؟ إنَّه المقاومة الدائمة للموت بالحياة، للعدو بالصلابة، للجهالة بالفكر، وللتحجّر بالشّعر. وهو اليوم، بعد فقدان زوجته المناضلة «الأخت أم ابراهيم»، يقاوم مرضه وحيداً، بين عمّان ودمشق؛ فكأنَّه تحوَّل إلى حاملٍ لمرضنا العربي الكبير، لدرجة أنَّ دماغه لم يعد يحتمل هذا الذي لا يُطاق.

□ فكره العلمي:

يصعب اختصار مفكّر وباحث توسعي، كناجي علّوش، في هذه المقالة المحدودة الإقامة والغاية: التواصل السريع مع القرن العشرين، ونقل ما أمكن منه، ثقافياً إلى ذاكرة القرن الحادي والعشرين، الذي سيكون «متعدّد الأقطاب الاقتصادية والثقافية والسياسية والعسكرية»، وسيكون القطب العربي واحداً من الأحلام الكبرى التي حلمناها مع ناجي علّوش وساطع الحصري* وقسطنطين زريق* (أي غد) وسواهم الكثير. (راجع: **Pierre Biarnés, Le XX1e siècle ne sera pas américain, Paris, 1998**).

سنة 1962، ظهر الكتاب الأبرز، لفكر ناجي علّوش العلمي، (عن دار الطليعة ـ بيروت) بعنوان: **الثورة والجماهير** (1948 ـ 1961). فكان هذا الكتاب (المعاد طبعه سنة 1963)، دليلاً إلى فكر عربي يجمع بين الأدب السياسي والفلسفي، والتورخة المعاصرة... والممارسة (مراحل النضال العربي والحركة الثورية). وليس مصادفة أن يظهر كتاب ناجي علّوش غداة (الانفصال) الفوقي بين سورية ومصر، مع استمرار الوشائج النضالية بين الجماهير العربية من خلال (الثورة):

«هذا الكتاب ليس مشروع «دعوة». إنَّه مشروع بحث، **أُقدّمه** لعلَّ فيه ما يساعد على إيضاح ما لم يتّضح من تجربتنا القوميّة الحديثة. إلاَّ أنَّني أجد لزاماً

عليَّ أنْ أُبيِّن حقيقةً أؤمن بها كل الايمان وهي ان **مشكلتنا** [. . .] **ليست مشكلة فكرية** [. . .] **بل مشكلة رجولة وإخلاص ومثابرة**. و«التصوّر الكليّ» هو الذي يجعل «الرّجال» ـ أي الأبطال ـ قادرين على بلوغ أهدافهم» (**الثورة والجماهير**، ط 2، ص 5).

يقع هذا الكتاب المرجعي القيّم في قسمين وعدة فصول: النضال العربي (48 ـ 1961) ـ مع مراحل 48 ـ 1954، و54 ـ 1958، و58 ـ 1961؛ ثم القسم الثاني وموضوعه: **الحركة العربية الثورية** بين الماضي والمستقبل (تقويم ومشروع **عمل ثوري**، صص 273 ـ 312). هنا يفرّق علمياً، بين **الثائر** الشعبي الفردي، وبين **الثوري**، المنتظم بوعي ودراية في «ثورة الجماهير»: «ثورة الثوري تطرح كقضيّة الوجود كله، الماضي والحاضر والمستقبل الإنسان والتراب والوقت، الجدب والخصب، التفاهة والإبداع». (م.ن. ص 277).

وبعد عامين من حرب حزيران، يقدّم ناجي علوش سنة 1969، كتابه **الأوّل في التورخة** (الثاني في الإصدار)، تحت عنوان: «**المقاومة العربية في فلسطين**» (1917 ـ 1948)، فإذا به يغطّي الحركة الثورية العربية منذ 1917 حتى العام 1961. إنّها مرحلة **المقاومة الثانية**، **مقاومة «دولة اسرائيل» المستوطنة والمتوسّعة** على أرض العرب **الفلسطينية** والمجاورة. **إنّه كتاب تورخة وتحليل لمرحلة مهمة من تاريخ فلسطين الحديثة والمنطقة العربية**: «**ولكن تحليل الماضي لا يتحوّل إلى عمل سياسي**، **إلاّ إذا استهدف تحليل الحاضر واستشراف المستقبل. وهذا ما هدفت إليه حين كتبت هذا الكتاب. . . وإنّني أجد نفسي مدفوعاً إلى القول بأنّ روح التحليل العلمي التي تسود هذا الكتاب، هي التي قادتني إلى تحديد انتمائي السياسي**» (**المقاومة العربية في فلسطين**، ط 2، بيروت الطليعة، 1970، ص 5 ـ 6).

وبعد سبع سنوات من تجربته الثورية داخل حركة التحرير الوطني الفلسطيني (فتح) وضع كتابه الثالث في نقد تلك التجربة بعنوان: «**نحو ثورة فلسطينية جديدة** (دار الطليعة، بيروت، 1972)، وكأنَّ الثورة القائمة آنذاك، لم تعد هي الثورة المنشودة، والموصلة في نظره، إلى الغاية العربية العليا. لماذا؟ لأنَّ خط الثورة هو خط المقاومة، بينما خط الاستسلام هو خط الخيانة والتصفية. وفيه يحلّل **المقاومة** (وضعها الذاتي ومهمّاتها)، ويعلن ان **المقاومة** هي طريق التحرير الوحيد. مرة ثانية، لماذا؟ يقول أبو ابراهيم (م.ن. ص 420):

«إنَّ معركتنا لتحرير فلسطين هي معركتنا ضد دولة الاحتلال والصهيونية

العالمية والامبريالية العالمية. وهي معركة شرسة وطويلة، لأنّ دولة الاحتلال مهيأة للقتال جيداً، ولأنّ الصهيونية العالمية لن تتخلى عن دولتها بسهولة، ولأنّ الولايات المتحدة تريد أن تحافظ على مصالحها في هذه المنطقة [...] لأنّها تريد ان تحافظ على أهم مواقعها الخارجية في العالم، ولأنّها تريد ان تحسم من البدء حتى لا تتطور الأمور وتتعقّد، كما حدث في ڤياتنام. وعلينا أن نعد أنفسنا لتكون ڤياتنام الأخرى، وليس هنالك طريق غير هذه الطريق».

□ النوافذ التي تفتحها القنابل (را: موسوعة الأدب الفلسطيني، جزءان).

وبعد، ارتقى ناجي علّوش من فكره المقاوم، إلى رؤية الشّاعر الذي رأى لبنان، وفلسطين والمشرق العربي أشبه ما تكون بمنازل النوافذ التي لم تعد تفتحها زقزقة العصافير، بل «القنابل المضيئة» والانشطارية، والصواريخ... نوافذ يفتحها الموت. هذه المجموعة الشعرية صدرت عن دار الطليعة (بيروت)، ومن القاهرة، مجموعته الأخيرة «هديّة صغيرة».

هادي العَلوي (1932 ـ 1999)
نقد الفكر الديني... واللغة

■ هو من مواليد بغداد سنة 1932، التي عاش فيها، وتعلّم في كلية الاقتصاد (جامعة بغداد) حيث تخرَّج منها سنة 1956. الإقتصاد أوصله إلى ماركس والشيوعية وحزبيّتها، فيما مكتبة جدّه (السيد سلمان) أوصلته إلى «درس التاريخ والفقه وعلم الكلام». غادر العراق منذ العام 1976، وعاش في الصين وسورية، حيث توفي ودُفن سنة 1999، وهو يعمل على مشروع كبير لإصلاح اللغة العربية «بتسهيل النحو والتقريب بين **لغة الكتابة ولغة الكلام**، ومعالجة مشكلات لغة الاصطلاح». كتب في الفلسفة (الإسلامية والصينية)، وفي التاريخ (الإسلامي والصيني) وفي اللغة والمعاجم.

I. المعجم العربي المعاصر:

هو آخر هموم الكاتب الراحل؛ صدر منه جزءان، أولهما «**قاموس الإنسان والمجتمع**» (عن دار الكنوز الأدبية، بيروت 1997) وثانيهما بعنوان «**قاموس الدولة والاقتصاد**». إنَّه مشروع قواميس عربية مبوّبة على **الموضوعات**. وفيه تحذير لكاتب المقدمة، **عبد المعين الملّوحي**: «لا يمكن لمعجم الأستاذ العلوي، ولمعاجم أمثاله من الدّعاة إلى نهضة اللغة العربية أن تؤتي ثمارها إلاّ في حالين: 1 ـ ان تكون المعاجم العربية لغة التعليم في مختلف مراحله عامةً ولغة الجامعات في مختلف كلّياتها الخاصة. 2 ـ ان تكون لغة الحرفيين والصناعيين في المصانع والمعامل» (**قاموس الانسان والمجتمع**، ص 10).

أمَّا هادي العلوي فيضع مدخلاً لقاموسه (صص 11 ـ 104) يبسطُ فيه فلسفةَ مشروعه الجديد، الواقع في عشرة قواميس، ويبيّن دورة الحضارات المعاصرة،

التي أتاحت لبعض المبدعين العرب تجاوز الذرى السابقة، في الشعر والنثر، لكنْ دونَ التمكّن من ممارسة هذا التقدم على صعيد المعجميّة العربية، وظهور المعجمات الاختصاصية في معظم فروع العلم وفنون الصناعة والتقنية: «**ومنشأ الإعضال من كوننا نترجم لا نبدع**. والمبدع لا يكابد هذه المعضلة لأنَّه يخلق لمنتجاته وطرائق عمله لغتها المساوقة لها [. . .]. وإلى جانب المصطلح تواجهنا مهمة التغيير لمعاجمنا لكي تتناغم مع حقائق التطور في لغة الكتابة ولغة الكلام». (**مدخل**، صص 11 ـ 12). هكذا يتنقل من اختصاص الاقتصاد، ومن النضال السياسي المتطرّف (أو المستطرِف)، إلى نقد المعاجم العربية القديمة والحديثة، وصولاً إلى استرجاع تجربة «**المخصص**» لابن سيده في تبويب الموضوعات؛ ولكن بمسارد الفبائية، عربية وانكليزية في آخر كل جزء؛ بعد **إلغاء الترويسات** المعتمدة في المعاجم الأخرى. ناهيك بقاموسه (**من قاموس التراث**، الصادر عن دار الأهالي، دمشق، ط 2، 1988).

II. فصول من تاريخ الإسلام السياسي:

تحت هذا العنوان العريض، جمع هادي العلوي ثلاثةً من كتبه السابقة في مجلد واحد، صادر عن «دفاتر النهج: مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي ـ نيقوسيا ـ قبرص، ط 2، سنة 1999). هذه الكتب هي حسب ترتيب صدورها الزمني:

1. **في السياسة الإسلامية** (دار الطليعة، بيروت 1974)، وقد سبقه للكاتب نفسه عن الدار نفسها، سنة 1973: «**في الدين والتراث**».

2. **من تاريخ التعذيب في الإسلام** (مركز الدراسات الاشتراكية، قبرص، 1986).

3. **الاغتيال السياسي في الإسلام** (مركز الدراسات الاشتراكية، قبرص، 1988).

مع اضافتين جديدتين: **إضاءات** (صص 365 ـ 416) وفي الإسلام المعاصر (417 ـ 472).

أمَّا هذا المشروع النقديّ للفكر السياسي التقليدي عند العرب والمسلمين، فيسوّغه هادي العلوي بقوله: «في سعينا لمواصلة خطوط التنوير المعاصرة واستلهامها في النظر الى تاريخنا السياسي نشعر بالحاجة للعودة إلى **طه حسين**، كما عبّر عن نفسه في كتابَيْ الشعر الجاهلي والأدب الجاهلي. ولو أنّنا نجد ما

يغري، قبل ذلك، بالتطلع إلى ما وراء طه حسين، نحو الرائد الأبعد **ابن خلدون**؛ ففي هذا المثال نقف على مؤرّخٍ مؤمن بالنبوّات، لكنّه متبصّر في حقائق الحياة البشرية الى الحدود التي مكّنته من عزل قضايا الإيمان عن قضايا التاريخ، وتفسير الأخيرة على أُسس مستمدّة من حياة البشر على الأرض. وهي الحياة المحكومة بنواميس ثابتة اسمها «طبائع الأشياء». وقد لا يكون من الصدفة انْ يستهلّ طه حسين أعماله العلمية بالكتابة عن ابن خلدون، وأنْ يترافق ذلك مع بداية اطلاعه على مناهج الغربيين، ليستخدمها بطريقة نقدية فيما يترافق ذلك مع بداية اضطلاعه [...] **فيصل السامر** والسائرين على نهجه. والسامر كطه حسين متمكّن من مصادره كمؤرخ محترف. والنزعة **العلمية** هي الأميز في شخصية الكاتبين: ولم يحملهما التورّط في النضال السياسي (طه حسين مع حزب الوفد، والسامر مع الشيوعي العراقي) على التساهل في العمل العلمي، وهما يتفقان أيضاً **في تناول التاريخ الإسلامي بوصفه تاريخهما**. [...]. **ويأتي التشبث بطه حسين وفيصل السامر من جهة كونهما الأكثر استقلالاً في أعمالهما العلميّة: حضْراً عند الأول في كتابيه عن تاريخ الأدب**، والثاني بكتابه عن **«ثورة الزنج» (فصول من تاريخ الاسلام السياسي**، صص 15 ـ 16).

أمّا تجربة العلوي العلمانية في الكتابة التاريخية، دون الخضوع لمبدأ «القداسة» فقد جعلت كتبه كلّها تُحظر في العراق وبقية العالم العربي، باستثناء **«نظرية الحركة الجوهرية عند الشيرازي»**. ومن المعلوم ان الكتب عندما تُصادَر، يمتنع الناشر عن التعاطي مع بضاعة الكاتب. إلاّ أنَّ العلوي لم يستسلم، فقد أعاد طباعة كتبه «الممنوعة» هذه، ولكن من خارج العالم العربي (قبرص)، ووجهتها العالم العربي. فهل سيكون نصيب هذه النصوص المُستعادة أفضل من نصيبها في السبعينات؟ المُناخ السياسي العربي لم يتبدَّل كثيراً، فحتى البلدان التي تستضيف «معارضين» نادراً ما تستضيف «كتبهم»، فتأمّلوا!: **«إنَّ العقيدة هي شر ما يملكه أهل العلم، وهي الرقيب الداخلي الذي لا يقلّ سوءاً عن الرقيب الرسمي، والمسؤولة عن تكوين الوجدان القمعي للأفراد ومصادرة حرية الضمير. وهي إذا كانت مفيدة لتحريك الجمهور في منعطف تأريخي معين، يجب أن تبقى في منأى عن العقل الباحث لئلا تكون، كما يقول الغزالي، حجاباً يمنع من النظر إلى حقائق الأشياء»**. (م.ن. ص 20).

☐ توينبي لم يكتشف معضلتنا: الطائفية

يذكر هادي العلوي (م.ن. ص 421) تشخيص أرنولد توينبي لما قدّمه الإسلام للعالم (تحريم **الخمر** ومكافحة **العنصرية**) ويسارع إلى التوضيح: «إنَّ معضلتنا التي لم يعرفها توينبي هي **الطائفية**، وهي محور الاحتراب في آسيا كلها. وفيما يخص الإسلام تفعل الطائفية في ساحتين: **داخلية/ بين المسلمين، وبرانية/ ضد الأقليات الدينية**. والطائفية مشكلة لازمة للدين، تبقى مع بقائه، إذْ يستحيل على أكثرية دينية لها السيادة في الدولة والمجتمع ألاَّ تضطهد بشكل من الأشكال أضدادها من الأقليّات. ويكذب كل صاحب عقيدة يدَّعي أنَّه يحترم ضده العقائدي، لأنَّ الإيمان ليس مسألة عقلية بل عاطفيّة [. . .]. إنَّ الطائفية كما قلنا من لوازم الدين، ومع أنَّها في الأصل منتوج شرقي، فقد عرفها الغرب المسيحي مع الشرق العديد الأديان. وكان ضحاياها في الغرب من اليهود، دون ان نهمل مذابح الأسبان للمسلمين بعد استرجاع الأندلس، كما تذابح الكاثوليك والبروتستانت [. . .]. أمَّا في الشرق فالطائفية في صعود متواصل، وتساهم في تأجيجها المخابرات الأميركية التي تتغلغل في أحشاء العالم الثالث وتصنع له الكثير من أقداره. ويدلي **الإسلام هنا بدلوه شأن أي دين سائد في محيطه. ويتزايد ضررُه مع المدّ السلفي** الراهن. وأحدث جولاته ما يفعله السلفيون المصريون بالأقباط، مما لا نظير له في مصر الحديثة/ دون ان نهمل اليد الأميركية في هذه الجولة. . .» (م.ن. صص 421 ـ 422).

III. أعمال أخرى:

1. سنة 1998، نشر مجموعة مقالات ودراسات، بعنوان: «**المرئي واللامرئي في الأدب والسياسة** (دار الكنوز الأدبية ـ بيروت)، على غلافه: «هادي العلوي البغدادي مؤرِّخ إسلاميّات، باحث فلسفة، عالم لغة، مناضل سياسي، مناهض للسائد، متمسّك بشروط المثقفيّة الإسلامية في معارضته. **لا يملك شيئاً ولا يملكه شيء**»؛ .إنَّه كتاب مجموعة مقالات «ممنوعة» تعبِّر عن وجهة نظر مختلفة مع «**شيوعية الأفندية**» أو «**ثقافة الجثث المعلّقة**»، كما يقول الكاتب.

2 .**مدارات صوفية** (تراث الثورة المشاعية في الشرق)، نشرة هادي العلوي سنة 1997 (دار المدى، دمشق) وهو خلافاً لعنوانه، كتاب موجّه في مجمله «التعزيز الوجدان، ولزعزعة المألوفات التي تعلّموها من **الثقافة المترجمة**. [. . .] الشيوعية او **المشاعية** كما أحبّ أن أسمّيها موقف وجداني مؤنسن بحب الناس، وكره الدولة والأغنياء وأهل الدين». (**مدارات صوفية**، ص 9).

3. قدَّم هادي العلوي لكتابين (**أخبار الحلاّج**، دار الطليعة الجديدة، دمشق 1997)، و(**مطالعات في الكتب المقدّسة ـ التوراة والامبريالية** لحسن الكرباسي، دار الكنوز الأدبية بيروت، 1997).

4 .**فصول عن المرأة**، صدر عن دار الكنوز الأدبية (بيروت 1996)، المرأة في الجاهلية، في الإسلام، في الصين. . . مع قاموس المرأة (مستل من مخطوطات المعجم العربي المعاصر، للمؤلِّف).

5 .**شخصيَّات غير قلقة في الإسلام** (دار الكنوز الأدبية، بيروت 1995)، وفيه يعلن هادي العلوي أنَّ «التاريخ هو السياسة في الأساس، فيرتّبه المؤرّخون تبعاً للدول ويقدّمون رواية الحدث السياسي والعسكري على غيره، من جهة ان المجتمع البشري مسيّر بالسياسة». (**فاتحة**، ص 5). ويربط تاريخ السلطان بالدولة وبالمجتمع او الرمز الأكبر: **الأمّة**. ويبقى السؤال مفتوحاً على الكتاب: هل الشخصيات التي تناولها هي فعلاً «غير قلقة»؟ هل كان روزبه الأصفهاني (أو سلمان الفارسي) هادئاً مطمئناً؟ أم الفرزدق والحسين وعمر بن عبد العزيز الخ؟

6 .**المستطرفان**، الجديد العربي، والصيني؛ هما مجموعات نصوص تراثية منتقاة بمعيار نقدي معاصر (دار الطليعة، بيروت 1980) و(مركز الدراسات الاشتراكية ـ دمشق).

7 .**كتاب التاو**، لاوتسه/ تشوانغ تسه، ترجمة ودراسة (دار الكنوز الأدبية، بيروت 1995، موضوعه الفلسفة الصينية، وفيه يسوّغ الكاتب توجّهه: «ضمن هذا الخط، المحكوم بهاجس التوجّه المشروع نحو الشرق، كانت دراستي للفلسفة الصينية التي أسفرت أولاً عن مباحث متفرّعة في الدوريات الثقافية والسياسية، عن ترجمة لكتاب **التاو** الأول، تمت بالتعاون مع الدكتور سامي مسلَّم وصدرت طبعتها الأولى في بيروت عام 1980» (تصدير كتاب التاو، صص 10 ـ 11). من ترجمته (م.ن. ص 129): **الكلمات الصادقة ليست جميلة**:

الكلماتُ الجميلة ليست صادقة
الأخيارُ يتجادلون.
والذين يتجادلون ليسوا أخياراً
الذي يعرفون ليسوا متعلّمين
والمتعلّمون لا يعرفون. . .



■ ثم رحل هادي العلوي وهو في ذروة عطائه، وفي ذروة غربته عن بغداد، وعن جمهور ثقافته النقدية «الممنوعة». لم يتراجع عن مشاريعه في نقد اللغة والفكر الديني. ربط علمه بعلمنيّته، واختصر نفسه بقوله: «**لا يملكُ شيئاً، ولا يملكه شيء**». فهل ينهض اليه النقد العلمي المقبل لتقويم عطائه؟

جواد عليّ (1907 ـ 1988)
تورخات «التأريخ» العربي

□ سيرته في أعماله:

■ وُلِدَ **جواد علي** سنة 1907 في بغداد، ودرس فيها، ثم في المانيا سنة 1933 حتى نال الدكتوراه في علم الآثار والتاريخ على أيدي نخبة الأثاريّين والمؤرّخين الألمان. فقد تخصص بتاريخ العرب في جامعتي برلين وهامبورغ، وحين عاد إلى العراق سنة 1941، في الشهر الأول من زواجه، جرى اعتقاله بـ «تهمة الهتلرية والنازية ومناهضة الانكليز»، ذلك كله في إطار ثورة رشيد عالي الكيلاني ونضال الشعب العراقي لأجل استقلاله وتحرّره. (را: فرحان صالح: **هموم الثقافة العربية**، مقابلة مع د. جواد علي، دار الحداثة، ص 119). توفي في بغداد سنة 1988.

■ من أبرز أعمال جواد علي:

I. **أبرهة الحبشي** (8 مجلدات) صدر عن المجمع العلمي، ما بين 1950 و1958 وأبرهة هذا هو (ابراهام أو أبرام النصراني، الآتي من الحبشة إلى اليمن، حيث ركَّز الأقليسة أو الكنيسة وأراد تعميمها بالغزو على الجزيرة العربية، حتى **غزوة مكة** في عام الفيل، سنة 570 أو 571، عام مولد **محمّد** (ﷺ).

II. **المفصَّل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، صدر منه عشرة مجلّدات، في طبعتين بدعم من وزارة الثقافة العراقية (وبتعاون دار النهضة ـ بغداد ودار العلم للملايين ـ بيروت) آخرها طبعة 1976. ومنذ ذلك العام صارت هذه المجلدات خارج السوق، فهل هذا معقول لمرجع من أهم المراجع الفاردة (موسوعة في

الجاهلية والجاهليين) على حد تعبير المؤلِّف؟

يقول د. جواد علي في مقدمة الطبعة الثانية: «هذا كتاب في تاريخ العرب قبل الإسلام، وهو في الواقع كتاب جديد، يختلف عن كتابي السابق [أبرهة] الذي ظهرت منه ثمانية أجزاء. يختلف عنه في إنشائه وتبويبه وترتيبه، وفي كثير من مادته أيضاً، فقد ضمّنته مادة جديدة خلا منها الكتاب السابق، تهيأت لي من قراءاتي لكتابات جاهلية عُثِرَ عليها بعد نشر ما نشرت منه، ومن صور كتابات او ترجماتها او نصوصها لم تكن قد نُشرت من قبل، ومن مراجعاتي لموارد نادرة لم يسبق للحظ ان سعد بالظفر بها أو الوقوف عليها، ومن كتب ظهرت حديثاً بعد نشر هذه الأجزاء، فرأيت إضافتها كلها إلى معارفي السابقة التي جسّدتها في ذلك الكتاب. [...]. وكتاباي هذان هما عملُ فردٍ، عليه جمع المادة بنفسه، والسهر على تحريرها، وتحبيرها، وعليه الإنفاق من ماله الخاص على شراء موارد غير متيسّرة في بلاده، أوليس في استطاعته مراجعتها بسبب القيود المفروضة على إعارة الكتب، او لاعتبارات أخرى، ثم عليه البحث عن ناشر يوافق على نشر الكتاب، ثم عليه تصحيح المسودات بنفسه بعد نجاحه في الحصول على ناشر، إلى غير ذلك من أمور تسلبه راحته وتستبد به وتضنيه. **ولولا الولع الذي يتحكّم في المؤلفين في هذه البلاد، لما أقدم إنسان على تأليف كتاب**». (**المفصل** في تاريخ العرب قبل الإسلام، ط 2، ص 5).

ويوضح الأسباب التي دفعته لمتابعة عمله العلمي:

«ثم أنِّي ما زلت أشعر أني طالب علم، كلما ظننت أنَّني انتهيت من موضوع، وفرحت بانتهائي منه، أدرك بعد قليل أنَّ هناك علماً كثيراً فاتني، وموارد جمّة أتمكّن من الظفر بها [...]. وعذري أنِّي لا أكتبُ لإرضاء الناس، ولا أدوّن لشراء العواطف، وإنما أكتب ما أعتقده وأراه بحسب علمي وتحقيقي، والرأي عندي أنَّ **التأريخ تحليل ووصف لما وقع ويقع**، وعلى المؤرِّخ أن يجهد نفسه كل الإجهاد للإحاطة به، بالتفتيش عن كل ما ورد عنه، ومناقشة ذلك مناقشة تمحيص ونقد عميقين، ثم تدوين ما يتوصل إليه بجدّه واجتهاده تدويناً صادقاً نحو ما ظهر له وما شعر به، متجنباً إبداء الأحكام والآراء الشخصية القاطعة على قَدْر الاستطاعة» (م.ن. ص 6).

ويفرّق ما بين الشعوب العربية والشعوب السامية (م.ن. ص 8):

«... إنَّ مصطلح **الشعوب العربية** هو أصدق اصطلاح يمكن إطلاقه على تلك الشعوب، وإنَّ الزمان قد حان لاستبدال مصطلح «عربي» و«عربية» بـ «سامي»

و«ساميّة» [. . .]. ولكني لم أقصد ولن أقصد أنَّ تلك الشعوب هي قبائل عربية مثل الشعوب والقبائل العربية المعروفة. **فالسامية وحدة ثقافية**أصطلح عليها اصطلاحاً؛ **والعروبة وحدة ثقافية وجنسية وروابط دموية وتأريخية**. وبين المفهومين فرقٌ كبير».

أمّا قيمة علمه التأريخي فيتركها الدكتور جواد علي للنقد العلمي، فهو وحدَه «النقد الحق»، إنشاءً وبناءً، فيما «المدح والإطراء» في نظره إبعاد لطالبي العلم من أمثاله عن التقدّم والعمل لإكمال المسيرة العلمية في تورخة ما لم يُتورَخ بعد، بعيداً عن الضلال والخيلاء. ولا يخفي أن تورخات التاريخ العربي، ما قبل الإسلام، قد حققت تقدماً كبيراً بفضل «السياح والعلماء» الأجانب، الذين لم تتناول بحوثهم سوى بضعة أمتار في باطن الآثار وفي أماكن محدّدة ومعينة. ويرى الى المستقبل العلمي للتورخة العربية (م.ن. ص 10): «وسوف يرتفع مدى هذا التأريخ إلى مئات أخرى، وربما يتجاوز الألفي سنة أو أكثر قبل الميلاد إذا أُتيحت الفرص للعلماء في الحفر، في مواضع الآثار، حفراً علمياً بالمعنى الحديث المفهوم من (الحفر). وأنا لا أستبعد بلوغ هذا التأريخ الجاهلي في يوم من الأيام التأريخ الذي وصل إليه العلماء في مصر وفي العراق، أو في أماكن أخرى عُرفت بقدم تأريخها، بل لا أستبعد ايضاً ان يتقدّم هذا التأريخ، تأريخ بعض الأماكن المذكورة».

III. تاريخ العرب في الإسلام (السيرة النبوية)، صدر في طبعته الأولى عن دار الحداثة (بيروت، 1983)؛ وكان يفترض أن يكون في أجزاء، كما يشير المؤلّف إلى ذلك في المقدّمة، لكن ما وصلنا من مشروعه هو هذا الجزء لا غير. وفيه يوضح منهجه في التورخة للإسلام:

«وبعد فأنا في كتابي هذا لست بداعية، ولا بمبشّر بدينٍ من الأديان، ولا أعتقد أنَّ باليهودية او النصرانية او الإسلام، حاجة إلى رأيي أو مساعدتي أو تأييدي، فالأديان كلها من منبع واحد، وهي متمّم بعضها بعضاً، مكملة لما قبلها من نبوات ورسالات، والإسلام لا يثيره ولا يضيرُه قولُ مَن يقول إنّه مأخوذ عن يهودية او عن نصرانية او عن أية ديانة أخرى [. . .]. وأنا في هذا الكتاب لا أريد أن أسفّه رأيا وأن أؤيد رأياً وأتعصّبُ له. فنحن في زمنٍ صارت فيه هذه الطرق من البحث بالية، لا تفيد أصحابها إن لم تسيء إليهم، وسبيلي كما قلت أن أذكر الآراء وأن أوضح ما بلغه اجتهادي من غير تعصّب او تحيّز، وآفة العلم الهوى والانحياز» (**تاريخ العرب في الاسلام، مقدمة**، ص 5).

والحال، كيف يؤرّخ للإسلام المبكّر، ولسيرة النبيّ «وقد أجهد المؤرّخون

أنفسهم في البحث عن نصوص مكتوبة تعود إلى القرنين السادس والسابع الميلاديين، **فلم يعثروا على نص مدوَّن بأية لغة له علاقة بسيرة الرسول وبكيفية انتشار الإسلام في زمنه، وكل ما وصل إلينا هو ما يعود عهدُه إلى ما بعد انتقال النبي الى الرفيق الأعلى، فهو إذن من النّوع المتأخر»** (م.ن. ص 15). ويأسف **في المصدر نفسه على كون «القراطيس والألواح التي دوَّن كُتّاب الوحي عليها آيات الله، لم يبقَ منها شيء**، مع أهميتها وقدسيتها. أمَّا نسخة القرءآن الكريم التي كانت لدى حفصة بنت الخليفة عمر بن الخطاب، أو نسخة عثمان وبقية النسخ التي أُمر بتوزيعها على الأمصار، فلم يبقَ منها شيء كذلك، ولم يبق كذلك أي أثر لنسخ المصاحف الأخرى التي كان الصحابة قد كتبوها لأنفسهم، ومنها نُسَخ كُتبت أيام الرسول. وأمَّا ما يقال عن وجود نسخة او نسخ مكتوبة بخط الإمام علي او نسخة عثمان، فكلامٌ يحتاج إلى دليل مقنع، وإلى حجة دامغة تقوم على أساس من الإقناع والبرهان. وليس في يد أحدٍ، هذا اليوم، أصلٌ من أصول كتب الرسول الى الملوك والرؤساء وإلى القبائل والعمّال الذين بعثهم الى اليمن او الأماكن الأخرى؛ ولا نملك كذلك أصلاً لكتابةٍ من الكتابات المدوّنة في أيام النبي او خلفائه؛ وهو أمرٌ يبعث الأسف حقاً».

ومع ذلك لا مناص للمؤرخ العلمي من المضي قُدماً في استنباط المسكوت عنه وإبراز المخفي، واستنقاض المدفون، ونقد المصادر والمراجع (حول هذه المسألة، (را: هشام جعيط*، **الفتنة**، الذي تجاهل أعمال جواد علي، على أسبقيتها وأهميتها).

ويكشف معلومة خطيرة عن فقدان أصول المصادر في العهد الأموي، فيقول (م.ن. ص 16 وما بعدها):

«وأقدم ما وصل إلينا بالعربية الفصحى يعودُ عهدُه إلى أيّام العباسيّين. وليس فيه مؤلف مكتوب في عهد الأمويين. وقد فُقدت أصول كلّ ما أُلِّف في العهد الأموي، وفي جملة ذلك ما أُلِّف في سيرة الرسول، ولم يبق منها غير اقتباسات ونتف، تجدها في بطون كتب السيرة والمغازي، وفي بطون كتب التاريخ والأدب، وهو بالطبع أمرٌ يؤسف عليه كل الأسف، وكأنَّ الزمان الذي تنكّر للأمويين فقضى على حكومتهم في الشرق، أرادَ ان يقضي على كلّ ما أُلِّف في ذلك العهد، وصُنِّف، حتى ولو كان في أمور أخرى لا تتصل ببني أمية، فأزاله من عالم الوجود جملة وتفصيلاً». والأخطر، قبل ذلك، هو ان ايام الرسول والخلفاء الراشدين لم تعرف التدوين المباشر او التورخة العربية: «فلم يروِ أحدٌ أن أحداً قد ألَّفَ فيها او

دَوَّنَ وجمع. وكل ما وصل الينا هو... جمع كتاب الله. وأمَّا ما يخص حديث رسول الله، فتكاد تجمع الروايات على أنَّ الناس كانوا يتهيّبون تسطيره في كتاب، وجمعه في أجزاء، **خوفاً من أن يكون مع كتاب الله كتاب آخر**؛ كالذي حدثَ عند يهود، وشفقة على المسلمين من ان يتخذوا حديث رسول الله قرءآناً ثانياً يقرؤونه، ثم يقولون بعد ذلك: إنَّه وحيٌ أوحي إليه، تنزَّل به الروح الأمين من عند الخالق رب العالمين».

ولكن الدكتور جواد علي لا يسلّم بذلك، ويراهن، بنقده العلمي، على تبيان الحقيقة التاريخية، متسائلاً: «هل يعقل عدم تدوين الصحابة شيئاً، وقد ابتدأ الوحي بـ ﴿إقرأ باسم ربك الذي خلق﴾! فماذا حدث إذن؟ «كان للقوم عمل مرهق وواجبات كثيرة تحول بينهم وبين التأليف والكتابة، وكل ما أريد أن أقوله هو ان من غير المعقول تصوّر خلو ذلك العصر من كَتَبَةٍ ومن مؤلّفين ومدوّنين وجمّاعين، ومن أُناس انصرفوا إلى تدوين أحوال أيّامهم على الأقل» (م.ن. ص 18).

هكذا فتح العالم جواد علي آفاقاً للتورخة العربية المعاصرة، لكن الطريق المفتوح تتهدّده الأساطير والخرافات والمرويّات غير المثبوتة، ويبقى مبضع النقد العلمي باحثاً عن أيدٍ جديدة تجرؤ على قراءة ما كانَ كما كان.

توفيق يوسف عَوّاد (1911 ـ 1989)
بحر صاف: الدبلوماسية والأدب

I ـ هو. . . وأعماله:

■ من بحر صاف، في متن جبل لبنان، يتألّق مولوداً سنة 1911. والده معلّم عمار وأُمّه مريم بطرس، وحوله أخوان وأربع أخوات. ومن مشاهد الحرب ما بين 1914 ـ 1918، حمل توفيق يوسف عوّاد في خيال محبرته صورة «الرغيف»، أو «ابن المدوّر» الذي كانت تدور حوله الأفواه اللبنانية والبطون المتضوّرة فلا تجد له أثراً، نادراً، إلاّ في «دكدوكِ» قمح أو شعير. حلم أنْ يكون شاعراً ـ كاتباً، فكان له ما شاء وبرهافة أصفى من بحر صاف وأطيب من بلدة والدته «ساقية المسك»؛ وفوق ذلك، كان دبلوماسيّاً لبنانياً مميّزاً. قبل ذلك عمل مع الوالد في التجارة (الفاشلة)، وفي التعليم، وكتب للصحافة منذ 1927. انتقد التقليد في الأدب ومارس التجديد، عاصر وعايش الأخطل الصغير* وخليل مطران* والياس أبو شبكة* وابراهيم طوقان*، وآخرين. بدأ ينشر القصة القصيرة باسم «حمّاد»، وكتب في جريدة «البيرق»، وعمل مع نجيب الريس في «القبس» (دمشق)، هناك درسَ عوّاد الحقوق ونال إجازة. هو أول مَن وصف ميخائيل نعيمه بلقب «ناسك الشخروب»، وصادقه مدى عمره. سنة 1933، تزوّج في دمشق (أورطنس بشارة خديج). رأس تحرير «الراصد»، ثم عمل مع جبران تويني في أمانة تحرير جريدة «النهار»، ويكتب فيها بعنوان «نهاريّات» بتوقيع «حمّاد». له أربعة أولاد: ربيع/ هاني/ سامية/ جمانة.

أعماله:

■ 1936: نشر «**الصبيّ الأعرج**» عن منشورات «المكشوف»؛ وقال ميخائيل نعيمه: «**يخيّل إليّ أنّك ما تعلّمت الكتابة إلاّ لتكتب القصة**».

■ 1937: «قميص الصوف».

■ 1939: ذروة أعماله الأولى: «**الرغيف**».

■ 1939: أُسِرَ في جنوب لبنان وهو يقوم بعمله الصحافي، ثم استقال من «النهار»، وأنشأ مجلة «**الجديد**»، التي تحوّلت سنة 1945 إلى شركة مساهمة (عوّاد، ميشال شيحا، هنري فرعون، وموسى دي فريج).

■ أصدر مجموعته القصصية الثالثة: **العذارى**.

■ 1945: حوّل «الجديد» من مجلة أسبوعية إلى جريدة يومية.

■ 1946: دعي إلى السلك الدبلوماسي، فباع امتياز «الجديد» للمحامي محسن سليم (حالياً **دار الجديد** للنشر، بيروت).

■ 1956: أُلحق بسفارة لبنان في القاهرة، برتبة وزير ـ مستشار.

■ عيِّن وزيراً مفوّضاً في المكسيك.

■ 1960: عاد إلى الإدارة المركزية وإلى الكتابة مجدداً.

■ 1962: أصدر حواريته: «السائح والترجمان» التي نالت «**جائزة أصدقاء الكتاب**» لأحسن مسرحية؛ وفيها يعاهد نفسه على ملازمة الكتابة وحملها معه «بين ذراعيه إلى ما وراء القبر». فراح يكتب «فنجان قهوة» في جريدة «الحياة» بتوقيع «عبده».

■ 1963: جمع بعض آرائه في الأدب والأدباء، بعنوان «**فرسان الكلام**»، ونشر مجموعة خواطر: «**غبار الأيام**».

■ 1966: عيّن سفيراً للبنان في اليابان (وسفير غير مقيم لدى الصين الوطنية والفيلبين وأوستراليا).

■ 1969: وضع في طوكيو: رواية «**طواحين بيروت**» (صدرت سنة 1973)، ومجموعة قصصه الرابعة «**مطار الصقيع**» (صدرت سنة 1982).

■ 1972: عيِّن سفيراً للبنان في إيطاليا، وهناك اعتدى عليه الصهاينة بسبب تأييد لبنان للقضية الفلسطينية، لكنّه نجا من الموت في آخر لحظة.

■ 1973: أصدر ديوان «**قوافل الزمان**» أو **قصائد البيتين** (الدوبيت) من منشورات بدران.

■ 1974: اختارته الأونيسكو على لائحة «الكتّاب العالميين الأكثر تمثيلاً لعصرهم» وأوصت بنقل أعماله إلى سائر اللغات. وفي سنة 1975 تقاعد عن الدبلوماسية، لا عن الكتابة. وأُصيب منزله في بيروت (القنطاري) سنة 1976، فانتقل إلى بحر صاف وتابع الكتابة من هناك، فنشر سلسلة خواطر يومية في جريدة «الأنوار» بعنوان «صباح النور». سنة 1979 فَقَدَ شريكته.

■ 1983: أصدر سيرته بعنوان «**حصاد العمر**»، وبناها على إيقاع «الحوار الداخلي».

■ 1989: انهمرت قذائف الحرب على بحر صاف، واستشهد **توفيق يوسف عوّاد**، مع ابنته وصهره.

ناثر، شاعر، صحافي؛ كاتب قصة ورواية ومسرحية وقصيدة ومقالة، بلا تفاوت. هو من أبلغ مجدِّدي الكتابة العربية في عصره: «وهو في وصفه لإنسان القرية وإنسان المدينة، في قصصه ورواياته، يصوّر الإنسان في كل مكان. نرى أبطاله في وجوه الناس من حولنا، نعايشهم في أفراحهم وأتراحهم، ونشاطرهم صراعهم مع القدر، ومن هنا كان له تأثيرُه البالغ وقيمته الباقية» (توفيق يوسف عواد، **المؤلفات الكاملة**، مكتبة لبنان، 1987 ـ ص (م) من التعريف بالمؤلِّف).

II ـ نماذج من أدبه ونثره:

في تقديمه للطبعة الأولى من مجموعة قصصه «الصبي الأعرج» يشير إلى أنَّ القصة هي النوع الأدبي الأكمل في إتساعه لمُراده: «فالقصة إذن هي اليوم ـ ونستطيع ان نقول ذلك بلا حرج ـ المظهر الأكمل للأدب، لأنَّها وإنْ كانت نوعاً من أنواعه فهي تستوعب غرضَ كل الأنواع، تضمّ **التمثيل**، وتضم **الملحمة**، وتضمّ **الترسّل**، وتضم **الشعر** إلى حدّ. بل هي تمد ذراعيها فتتناول بهما موضوعات هي في الأصل من غير الأدب، كالتاريخ والفلسفة والاجتماع والعلوم ـ هي بعبارة واحدة **مرآة الحياة بكل ما في الحياة**». (**المؤلفات الكاملة**، م.س. ص 1). هل سبقه أحد من العرب، جبران أو نعيمة إلى مثل هذه الدّعوى؟

1. الصبيّ الأعرج: «كان اسمه خليل. ولكن الناس لا يعرفونه بهذا الاسم. هم يسمّونه الأعرج، حتى كاد ينسى هو نفسه اسمه الحقيقي. ولا أحد يعرف مَنْ أبوه وأمّه وأين مسكنه. نكرة من النكرات، شحّاد من ملاعين الدُّنيا، **قذفته** الحياة

قذفاً، كالمار على رصيف يبصق بصقة ثم يدوسها ويتابع الطريق» (م.ن. ص 3).

2. قميص الصوف: «وكان على المرآة صورة زوجها وقبالتها صورتان: الأولى لأمين وهو في العاشرة من عمره يحمل كتاباً، والثانية له ولأوديت يوم العرس. يا له شبهاً غريباً بين أمين وأبيه! [. . .]. وجعلت الأرملة تنظرُ إلى زوجها حيناً وإلى ولدها حيناً، والشاربان المعقوفان المرتفعان بزهو يتنقّلان من وجه الأب إلى وجه الابن، ثم يعودان إلى الأوّل، ثم يقفزان ويلتصقان بالثاني. . .» (م.ن. صص 76 ـ 77).

3. العذارى: «أمّا كيف تزوّجتُ أنا وترهّبتْ صديقتي فأمران لا أدري منهما شيئاً. ولكنّي أقصُّ عليك كيفَ ماتت رفيقتنا: في ذلك الصباح استيقظت الأقاحي مبكّرة في مروج قريتي العالية الجاثمة على كتف الوادي. وما كادت تفتح أجفانها حتى هبَّ النسيم من السفح وذرَّت الشمس من وراء الجبل، فارتعشت مكسال تحت حمَّام الهواء والضياء، ونصبت أخرى عنقها إلى الدروب المتعرّجة التي تشقّ بساط الربيع، وقالت لأختها: انفضي ندى الليل عنك، وقومي. سيأتي الصبيان ذوو الشعور المبعثرة، والصبايا ذوات الأقدام الناعمة، فيسألك الصبيُّ؛ أيترهّبَ أم يتزوّج؟ وتسألك الصبيّة أتتزوّج أم تترهّبُ؟ فماذا تجيبين؟» (م.ن. ص 123).

4. مطار الصقيع: «. . . شهيداً مات ينشد أناشيد الخلود، وعلى عنقه شدّ الحبل إذ شدَّه على أعناق الخونة والسفّاحين وقطاع الطرق، بالنّار ماتَ حرقاً، وفي البحر غرقاً، وبالسكين ذَبْحاً، كافراً مات، وقدّيساً ماتَ، ومجنوناً، ثم عافَ ذلك. زهدَ بالبطولات والمآسي، وجعلَ يموتُ ببساطة الذين يموتون كل يوم. ببلاهة الموت (. . .) الموت يلتطم فيه كأمواج البحر». (م.ن. ص 206).

5. الرغيف: (رواية مهداة إلى أبيه يوسف: فإذا كان في هذا «الرغيف» نَفَسٌ للحرّية والكرامة فمن أنفاسك على تلك الأرغفة الغالية». كان ذلك في 17/ 3/ 1939: «أذكر ذلك جيداً. قال أبي: قُمْ أنظرْ إلى العسكر! فقمتُ وقام إخوتي وأخواتي ولحقت بنا أُمّي. . .» (م.ن. ص 211). أمّا نهاية «الرغيف» الذي لا ينتهي فقد جعلها الكاتب قدسية وعدميّة معاً: «. . . فاستفاقت على أخيها يعالج كفّها المطبقة على ذخيرة عود الصليب ويسأل: أختي، أختي! ما هذه؟ فخفضت رأسها إلى كفّها وظلّت تنظر إلى ما فيها، ثم اغرورقت عيناها، فلم تعد ترى. . . ومالت إلى أخيها وقالتْ وقد انفرجت أصابعها في الهواء: ـ لا شيء! . . .» (م.ن. ص 320).

6. طواحين بيروت: يأخذ من عبدالله القصيمي قوله: «لماذا يموتُ الصباح

وتنتحر الشموع؟» ويدخل بيروتَ من أبواب طواحينها (أو كوابيسها عند غادة السمّان*)، بيروت الحرب، لا بيروت الصحافة والثقافة والجامعة والتجارة التي عاشها في أحلى أيّامها: «مكتبة انطوان ـ باب إدريس. وتميمة تقلّبُ في المجلات بانتظار هاني. كان قد ضرب لها الموعد في جوابه. بادرها لدى وصوله: ـ الحقّ على العطلة وعلى الطلاّب. لم يتظاهروا منذ زمان، ولا ضرب أزعر بحجر. فضحكت من قلبها. ما أشدَّ ما كانت تحتاج إلى الضحك...». (م.ن. صص 354 ـ 355).

7. فرسان الكلام: (ناسك الشخروب): «ميخائيل نعيمة في الشخروب... والشخروب رابية على سفح صنّين تطلّ على أصل وادي الجماجم الرهيب. قطعة من الأرض مكسوّة بالأخضر، ضمن إطار من الصخور عظيم الجنبات، أجرد، موحش إلاّ من الله». (م.ن. ص 513).

8. غبار الأيام (مقالات حمّاد وعبده ـ توفيق) ومنها: «هل رأيتَ كيف يسكر الثّور؟ وليس من العجب ان يصبح الثور عندما يسكر، كالإنسان. فإنَّ مِنَ الناس مَنْ إذا سكروا انقلبوا ثيراناً ينطحون ويرفسون ويضربون بأذنابهم. والخمر أنواع. أهونها شراً ما وسعته البراميل» (م.ن. ص 575).

9. حصاد العمر (أو سيرة شِقّ وسطيح): «منذ ذلك الوقت بدأ الصراع بين شِقّ وسطيح. سطيح يعيش بين الناس، يأكل ويشرب، وينام ويقوم، وشق لا يحلم إلاّ بالأقلام ـ ولا يعاشر إلاّ الكتب، ولا يريد ان يكون إلاّ كاتباً وشاعراً» (م.ن. ص 689).

وفي أغنية لترقيص لعبة (ص 873 من **منسيَّات**):

لعبةٌ فتنةُ النَّظَر/ دميةٌ أنتِ أم بَشَر
صفّقي باليدين/ وأغمضي العينين
دعوة للسفر أنتِ/ إلى أين؟
يا لعبةً في الخيال
يا دعوةً للسفر إلى المُحال
صفّقي باليدين وسرّحي الأحلام
أسرابَ بيضِ الحمام/ وأغمضي العينين!

III ـ نماذج من شعره في «قوافل الزمان»:

I. الكلمة:

وذاتِ سحرٍ على سر أعاشرها جنيةٌ من بناتِ الليلِ رقطاءُ
بغى بها القومُ تأتيهم على كَرَهٍ حتى أتتني ودانتْ فهي عذراءُ

II. تأتأتهم:

يا رُبَّ أطفالٍ لنا قد تأتأوا ردّوا إليها الرّوحَ من أنفاسكم
ما قيل شيء في الكلام وقالوا ماتتْ لغاتُ الأرض، يا أطفالُ

III أنا والأشياء:

ضاحكٌ للربيع يطلعُ في قلبي وفيه ينهلُّ دَفْعُ الشتاءِ
أنا في موتِ كلّ شيءٍ على الأرض أنا في ولادة الأشياءِ

IV. ذنب وغفران:

لا جنةً أرتجي يا ربُّ أو سَقَراً أخشى إذا أنتَ يومَ البعثِ ديَّانُ
حسبي وحسبك إذْ تحاسبني ذنبي الحياةُ وأنَّ الموتَ غفرانُ

V. عرَّيتُ روحي:

تعرّوا وقالوا قُمْ تعرَّ وكيف لي قيامي إلى شيخوختي ومُسوجي
ولكنني عرَّيتُ روحي وجئتهم أمرّغ في ضحك الطفولة رُوحي

VI:

يا نداءاتِ وحدتي أيُّ وادٍ عربدتْ فيه طغمةُ الأصداء
عن يميني وعن شمالي فويلي مَنْ ألبُّي، وكلُّها أسمائي!

VII. ما بعد القبر:

وخلف صقيع القبْر لي دفء منزلٍ عمرتْ بأضلاعِ الذين رعوا ذِكري
له شرفاتٌ من جفونٍ قريحةٍ تُطلُّ على الأشواق، دهراً على دَهْرِ

VIII. بركار وتذكار:

قد كنتُ في الفقر أغنى كان لي أمل كانت له دورة الأفلاك بركارا
واليوم صرتُ ومالي من مراتعهِ إلاّ الذي صار بعد الجهد تذكارا

IX. أنت أنا:

ذهبتَ به للهندِ قربُ مزارهُ فديتُكَ واسفرْ فالحياءُ رياءُ
نبيّكَ يا جبران أنتَ أنا وهل تنبّأ إلاَّ الزمرةُ الشعراءُ



■ النهاية: كتاب

غداً أصيرُ كتاباً يا هناء غدي مقلّباً بين أنفاسٍ وأبصارِ
محبَّةٍ سمحة الأكناف تُطعمني في كل ثانية آلافَ أعمارِ



وها قد صار كتاباً مقروءاً ومسطوراً في ذاكرة الثقافة العربية والعالمية، وفي المدارس والجامعات، حيث يستفيق حضوره الإبداعي على قضايا جديدة وعيون أكثر تطلباً.

مُحَمّد عيتاني (1926 ـ 1988)

إبداع للذات وللغير

□ أبو حسن و«الرأسماليون»:

■ طلع أبو حسن، محمَّد عيتاني، من رأس بيروت سنة 1926 وعاش في قلبها وخيالها، في نقائها وعنادها وبقائها، حتى العام 1988. مناضلٌ في كل اتجاه. درسَ في «المقاصد الإسلامية» في بيروته وعانق الأفكار الجديدة، الوافدة مع الحداثة الثقافية والسياسية إلى لبنان والمشرق العربي. درَّس في «الكلية الجعفرية» في صور؛ لكنَّه عاد إلى بيروت، وتزوّج سنة 1960 من آل رمضان، فأنجب أربعة أولاد. عمل في دار الكتب الوطنية (ساحة النجمة ـ المجلس النيابي)؛ وتعاون مع الشيخ **عبدالله العلايلي*** وعاطف العلبي، لإنشاء «دار المعجم العربي». توزَّع نشاطه في معارك الكلمات، بين الصحافة والتعريب والكتابة الإبداعية (القصة والرواية).

■ محمّد عيتاني، الماركسي الشيوعي، ظُلم بالسياسة، ولم يُنْصَف بعدَ في الأدب. في آخر أيّامه، كما في بدايتها، كان يهرول يومياً، راكضاً من جريدة إلى مطبعة، وتحت إبطه مجموعة أوراق سمراء وبضعة أقلام ونظّارة، وطاقة هائلة على الإنتاج... و«دراهم قليلة» من الرّفاق او من الأصدقاء. لكأنَّهم كلهم «رأسماليّون»، وأبو حسن لا يطلبُ أكثر من المطلوب لكرامة نفسه وعائلته. استهلكته «الترجمة المباشرة» اليومية في بعض الصحف البيروتية، وزادته فواجع الحياة السياسية، فواجعَ مالية ونفسية.

□ رحلة التعريب:

مَنْ يُصدِّق أنَّ محمد عيتاني تجاسرَ وحدَه على تعريب أكبر مرجع ماركسي في عصرنا، عن الفرنسية، «**الرأسمال**» في عشرة أجزاء؟ كان ذلك سنة 1955، ولم يكن عيتاني قد درس في الليسية او سافر إلى فرنسا بمنحة. إنَّه مبدع نفسه في أدائه الثقافي والنضالي، وفي يوميّات كفاحه لأجل العيش الحرّ. بالكتابة وبالتغيير الاجتماعي الثوري. مثلُ هذا العمل الصادر عن «**مكتبة المعارف**» في بيروت، كان جديراً باهتمام أكبر مادياً وعلمياً. جاء في مقدمة ماركس للطبعة الألمانية الثانية: «لقد نقدتُ الجانبَ الصوفي من ديالكتيك هيغل منذ ثلاثين عاماً تقريباً، في عهد كان لا يزال فيه ديالكتيك هيغل زيّاً شائعاً [. . .]. إنَّه بسبب ضلاله يشوّه الديالكتيك بالصوفية، فهو على كل حال أوّل مَنْ عرضَ حركة الديالكتيك الشاملة: الديالكتيك عند هيغل يسير على رأسه؛ ويكفي إعادته على قدميه لكي نرى له هيئة معقولة. أصبح الديالكتيك، من وجهه الصوفيّ، زيّاً شائعاً في ألمانيا، ذلك لأنَّه خُيِّل للناس أنَّه يمجّد الأوضاع القائمة. أمَّا من وجهه العقلاني فهو فضيحة وفاحشة في نظر الطبقات الحاكمة ومُفكّريها المذهبيّين [. . .] **لأنَّ الديالكتيك هو من حيث جوهره نقدي وثوري**» (**الرأسمال**، I، صص 22 ـ 23). فهل عُوقب محمد عيتاني على خوضه معارك الفكر النقدي/ الثوري، مع رفاقه، في العالم الثالث؟ اعتباراً من 5/ 1/ 1956 جعل محمد عيتاني كتاب الرأسمال، الواقع في 1944 صفحة، بمتناول القارىء العربي. إنَّه المرجع الوحيد للرأسمال بالعربية، وهذا إغناء للمكتبة، وإفقارٌ للمعرِّب الذي استغنى برحيله عن كل هموم الدّنيا. (را: **الرأسمال**، نشرة، دار التقدّم، موسكو).

■ تعريب «الرأسمال» كان المحاولة الوحيدة لمحمّد عيتاني خارج الأدب والشّعر؛ لولا تعريبه «**الأيديولوجية العربية المعاصرة**» لعبدالله العروي* سنة 1970. إنصرف إلى التعريب الصحافي لأجل الخبز اللازم لكومة اللحم؛ واستنزف من أيامه أوقاتاً لتعريب أشعار وروايات أحبَّها، ومنها:

- **مئة قصيدة حب**، لبابلو نيرودا.
- **تألّق جواكان موريتا ومصرعه**، للكاتب نفسه.
- **أزهار الشّر**، لبودلير (1987).
- **موت أرتيميو كروز**، لكارلوس فوانيس.

■ العاشق (او الحبيب، كما في تعريبنا) لمرغريت دورا.

- **فارس الرمال**، لجورج آمادو.
- **كان هذا العوّام الذي مات مرّتين**، لجورج آمادو.
- **السيّد الرئيس**، لفيغل أنجل ستورياس.
- و«**المصائر التاريخية للواقعية**»، لبوريس سوتشكوف، سنة 1974.

□ إبداع الذات:

ولكنّه في مدى أربعة عشر عاماً عاشها، نسبيّاً، مع ذاته (ما بين 1974 و1988)، وفي أصعب ظروف الحرب على لبنان، وبيروت، أبدى محمد عيتاني اهتماماً خاصاً بتخريج مواهبه الأدبية للقراءة، عبر كتابة القصص والروايات. إنّه إبداعُ الذّات، بعد صرف أكثر العمر خارجها، وليس دوماً لأجلها.

■ «**أشياء لا تموت**... وقصص أخرى»، هي مجموعة قصصه الأولى التي أصدرها عن (دار الفارابي - بيروت 1974)، وأتبعها في العام نفسه بقصة «**متراس أبو فيّاض**».

في تقديم أشياء لا تموت أشار الدكتور **علي سعد**، أمين عام «إتّحاد الكتّاب اللبنانيين» الأسبق (توفي سنة 1999) إلى أنَّ «**صفة الوفاء للماضي** هي أبرز صفات محمّد عيتاني، في مجموعته القصصية هذه. وقد يُنكر هذه الحقيقة بعض الذين لا يعرفون من محمّد عيتاني غير سطحه المزروع أحياناً بأشواكٍ مسنونة من لواذع الكلم. فأنا لا أعرف كثيرين يحافظون مثلما يحافظ محمّد عيتاني على هذا الخط الطويل الواحد في نظرته للدُّنيا وعلى صداقته العميقة للأشياء، وللوجوه التي زرعت في دروب عمره، وخاصة تلك التي طافت بأيّام طفولته وشبابه. وقلائل هم الذين يندفعون مثلما يندفع محمّد عيتاني في منافحته عن الأفكار والمفاهيم التي يتعلّق بها، وفي دفاعه عمّا يحبّ، وفي منازلته لكل ما يحسبه خطراً على الواقع الذي أحبَّه او على العالم الذي يشتهي أنْ يقوم وفقاً لمفاهيمه» (**أشياء**، صص 6 - 7).

وفي (**أشياء**، ص 346) يسترجع لحسابه من تاريخ **صُوْر**، صورة البطل «**علاّقة**»، وأسطورته الموسومة (الأمير علاقة عزّ بعد فاقة)، فيقول:

«- معروفة بدايتي أنا ونهايتي معروفة؛ رحلتي التي بدأت مع همهمة مراكب الصّيْد وأغاني الصيّادين، وانتهت بالموت تحت سكاكين الجلاّدين، مروراً بخروجي أمام أهل المدينة على دناءة الظلم وبغي السلطان. ولكنْ أنتَ، مَنْ أنتَ،

يا سارق قدسيّة الأكفان؟».

«بعد ان أنهيت صياغة قصة التنكة والكلب، أرسلتها إلى دار الإذاعة، بشعور مَنْ أصبح الفشل عشيرَه الدائم. ولكن قصة، التنكة والكلب، أعجبت كثيرا رجال الإذاعة. فأذاعوها مراراً، وكانوا يرسلون إليّ في كل مرّة مبلغ خمسين ليرة، فأسارع وأشتري بقسم منها كيلو «جلاميق»، أضعها في الليل قرب الباب الخشبي، ثم أعود إلى غرفتي لكتابة القصص...» (**أشياء**، ص 25).

■ طبعاً، لا يخفى أثر اليوميّ والصحافي والروائي في أدب محمد عيتاني؛ الذي تابع مسيرته في إبداع ذاته أدبيّاً، فأصدر سنة 1975 «**مواطنون قيْدَ الدَّرس**» مجموعة قصص. وفي العام 1976، نشر في مجلة «الطريق» بعضاً من سيرته بعنوان: «**نهر الزَّمان**».

ختم محمد عيتاني بروايتين لم يتناولهما النَّقد الأدبي بما يوازي أهميتهما ومكانتهما في مسار هذا المبدع من «لا شيء»، تحت صفر الثقافة الشعبية الحادَّة.

I. **حبيبتي تنام على سرير من ذهب**: (رواية، صدرت سنة 1986 عن دار الفارابي ـ بيروت) مهداة «إلى الشهيد **خليل نعّوس**، اعترافاً، من وراء التراب، بفضله على هذه السطور».

هنا **نماذج**:

أ) **النابوليونات الصغار** (م.ن. ص 39):

«وصلت الآن إلى صالون السيدة نهاد. رائحة ويسكي وعطور نسائية وضحكات رنّانة. لست وحدك. السيدة العظيمة جالسة تبتسم في زاوية الصالون. وهج ذهب على شعرها. وابتسامتها الرقيقة الساخرة هي ذاتها، وسألتكَ وأنتَ تنفضُ عن كتفكَ العريضة بُتَلاتِ الأزهار الحمراء والبنفسجيّة: ـ مَنْ هو ابراهيم هذا الذي تتشاجر معه داخل ذاتك يا أستاذ عصام؟ ضحكتُ لكما الصحافية رينيه فرهود، بيضاء، سمينة، طيِّبة العتماتِ، وعيناها نجلاوان، شديدتا السواد كحبّتي عنب أسود. قالت رينيه بصوتها القويّ الرّنان: القصّاصون المبدعون يحدّثون أنفسهم دائماً بصوتٍ عالٍ! جلستُ قرب رينيه. ضغطت على يدها. الحضور زهاء خمسة عشر أو ثمانية عشر صحفياً وفناناً وهاوي تحف».

ب) **الروائي**: (م.ن. ص 42).

«لن أعرف نفسي إلى القرّاء بالتفصيل. على كل حال هناك إسهابٌ ممل، وهناك تفاصيل تخفي الجوهر، بل تصيح: لا جوهر هناك طالما أنا موجودة على

هذا النحو. لا تفاصيل إذن. بل هذه الخلاصة الجوهرية:

لقد احترفتُ فنَّ الرواية منذ أن كنتُ معلّماً ابتدائياً.

أنا معلّم بيروتي. امتهنت التدريس الابتدائي والثانوي والجامعي.

خريج الكلية العباسية الإسلامية في بيروت.

كنت رفيق عمر حمد، وعمر فاخوري.

والآن أسكن، مثل جميع أبطال هذه الأحداث، في محلة عائشة بكّار،

في جانب من جوانب بيروت «الشعبية».

ج) نهاية حب:

«أرادت السيدة نهاد م. حسناء حي السراسقة الأولى، ومالكة السرير الفضي النابوليوني العظيم، وملكة جمال لبنان في إحدى سنوات الستينات، الشقراء، الرقيقة الساحرة العينين، أن تستعيد صالونها الواسع الأنيق. فصرفَتْ صديقها الصحافي عصام ناجي، بالتي هي أحسن ـ كما يُقال ـ ولا يعني ذلك أنَّ كل حبّ ونجوىً، نحو عصام الشاب الحبيب، قد اختنق في قلبها المشبوب. لكنَّها كانت ترى جيّداً بخبرتها أن تكريس كل وقتها، أمسياتها ونهاراتها للشاب الصحافي المحبوب قد أنساها عشراءها ومجتمعها وصرفها عن ولديها جان ـ جاك وجاكلين [...]. لقد أتعبني عصام ناجي بغيرته وتشدّده وأفكاره اليسارية التي تشكّل فضيحة في جوّنا السرسقي الموالي دوماً...» (**حبيبتي تنام...** صص 52 ـ 53).

II. حوافرُ الخيل (وقصص أخرى):

صدر سنة 1988، فكأنَّه كتاب الوداع الأخير. هي رواية موضوعة سنة 1971، أعادت دار الفارابي نشرها (بعد انطفاء الكاتب في بيروت، يوم 20/ 3/ 1988)، وإلى جانبها (أربع قصص أخرى): **تحويشة العمر؛ في الغابة؛ طريق وداد؛ الصَّوت والصَّدَى**. (وُضعت هذه القصص ما بين 1962 و1965). من **حوافر الخيل** (ص 13 ـ 16) نتمثّل هذا المشهد من ذاكرة الكاتب:

«بعد هذه الأيمان المقدّسة، وفي صباح الأحد التالي، كان والدي يُخبر حلقة من لاعبي سباق الخيل تجمَّعت حوله، في زاوية مقهانا، تحت شجرة ازردخت، مطلّة على أمواج البحر الزرقاء اللطيفة، قال:

ـ هذه الليلة، يا إخوان، رأيت الإمام الأوزاعي بنفسه، ممتطياً فَرَساً بيضاء، تُسير به الهُوَيناء في أزقة محلتنا رأس بيروت، بين الحقول والمنازل. اعترضتُ

سبيله وقلتُ له: دون أن أعرف في البدء مَنْ يكون ـ السلام عليكم يا حضرة الإمام. نظرَ إليّ الرجل الوقور، الأبيض اللحية، الكبير العمامة، وأجاب: ـ وعليكم السلام ورحمة الله وبركاته، كيف حالك يا أبا زكريا؟ [. . .]. ضحك الإمام الوقور ـ وقال: ذاكرتك ممتازة. احفظ إذن هذه «التعليمة»: **جوادان لفرعون** إلعبهما. والعبْ أيضاً «سهم الجبل». «عنفوان». «ملك الليل». «المريخ». «تيمورلنك». هذه الجياد لجميع الأشواط. ولا تلعب على غيرها [. . .]. » الخ. من رواية عيتاني التي تكشف تداخل الاجتماعي والاقتصادي والاعتقادي في «لعبة قمار الحياة» التي تجعل معظم اللاعبين «تحت حوافر خيلها».

فهل قَصَّرَ محمد عيتاني في ترويض مواهبه الأدبية، والروائية تحديداً، فاغتنى من تجارب الحياة، ولم يبق لديه وقتٌ ليصوّرها، غير متعجّبٍ من راغبٍ «في ازدياد»؟

سُليمان العيسى (1921 ـ النعيرية)

□ من بساتين العاصي إلى الوطن الأكبر:

■ سنة 1921، وُلِدَ سليمان العيسى في بساتين العاصي (**الأورنود**، عند البحتري في ديوانه)، وهي حيّ من أحياء النعيريّة. وفي العام 1996 نشر الشاعر سيرته الذاتية (**على طريق العمر**، المؤسسة العربية، بيروت) وفيها تدليل على مراحل عمره وشعره معاً. هنا اختار لنفسه اسم طفل آخر: **وائل**. ما دام أنّه انصرف بعد 1967، عن **الشعر القومي**، إلى **شعر الأطفال**، (**غنُّوا يا أطفال**)؛ هكذا جاء عنوان بعض أعماله الشعرية الصادرة عام 1978 عن (دار الآداب للصغار) وجاء في تعريف **المعادلة الشعرية الجميلة** (صص 4 ـ 5):

ماذا تعني بالشعر الحقيقي؟ رفعتُ رأسي عن الورقة، وقلتُ لها (للعصفورة الذكيّة): أعني الشعرَ السهل الصّعْبَ، القريبَ البعيدَ في وقتٍ واحدٍ.

سَهْلٌ لإنَّ الصغار يغنّونه ويحفظونه في الحال.

وصعبٌ لأنَّ بعضَ معانيه وصُوره تظلُّ غامضةً، بعيدةً عن مداركهم بعضَ الشيء».

درس سليمان على أبيه الشيخ أحمد العيسى، تحت شجرة التوت، حيث حفظ القرآن والمعلّقات وديوان شعر المتنبّي. كان بيته كتَّابَه ومكتبَه في آن. وبين التاسعة والعاشرة، نهض لكتابة الشعر، ساعياً إلى تغيير عالمه بالكلمات، شروى كل الحالمين الكبار من شعراء العالم وأدبائه وفنّانيه، وحتى من علمائه! ثم درس في مدرسة **انطاكية**، وشارك بقصائده الأولى في هموم الفلاّحين الفقراء ونضالات أبناء لواء الاسكندرون قبل فصله عن سورية والعروبة معاً. وعلى غرار **زكي الأرسوزي***، وآخرين، انتقل سليمان العيسى إلى الداخل، إلى سورية، فدرس في

حماة واللاذقية ودمشق. كافح ضد الانتداب الفرنسي، فتشرَّد ودخل السجن مراراً. لكنَّه شارك في تأسيس حزب **البعث**، منذ الأربعينات وهو طالب في دمشق (ثانوية جودتْ الهاشمي). ومن دمشق إلى بغداد، حيث أنهى تحصيله العالي في دار المعلمين العالية. وعاد إلى حلب حيث دَرَّس، وكتبَ وناضلَ شعرياً وقومياً ما بين 1947 و1967. وبعدها انتقل إلى دمشق، **موجِّهاً أوَّل للغة العربية** في وزارة التربية. زوجه الدكتورة **ملكة أبيض**، شاركته في نضاله وفي تعريب آثار أدبية (أهمّها لكتّاب جزائريين). لهما ثلاثة أولاد: معن، غيلان، بادية. جمع معرّباته في ديوان آخر: «**أغاني الحكايات**». منحه اتحاد كتّاب آسيا وافريقيا **جائزة لوتس** سنة 1982؛ وفي عام 1990، جرى انتخابه عضواً في «**مجمع اللغة العربية**» بدمشق. صدرت أعماله الشعرية الكاملة في 4 مجلدات عن «المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1995»؛ وفي مقدمتها ينفي ان يكون قد بلغ مرتبة الشاعر، شاعر الإنسانية، ويصر على تعريف نفسه بشيء آخر ((**الأعمال**، م 1، ص 5):

أنا في أعماقِ قومي صَرْخَةٌ   تتشظّى، لا قَصيدٌ يُقْرَأُ
حسبُ لَحْنٍ ينتهي في وَتَري   انَّه في صَدْرِ غيري يبدأُ

☐ بداياته: أعماله

ليس غريباً على نهضوي كبير، شيمة سليمان العيسى، أن يحدّد من أين يبدأ في شعره النضالي، العربي والجماهيري قَصْداً لا عفْواً. هو حالم بتاريخ آخر، بزمان تمتلىء عيناهُ من شعر «البعث» أو «الثورة» - عناوين عصرنا في بلاد الشام - وهو آتٍ «**مع الفجر**»، ديوانه الأول، الصادر سنة 1952، والموضوع في الأربعينات، وفيه كلامٌ إلى **أسمهان**:

زلزلي يا ابنة السماءِ القلوبا   سكرَ السامرون «نايـاً» وكُوبا

(الأعمال، 1، ص 35).

☐ أعاصير في السلاسل:

هو البداية المعلنة لشاعرية سليمان العيسى؛ وهو بيانه الثوري الشعري رقم واحد، منذ 1953:

«سنهتفُ حتى نشقَّ الصباحَ   ويَغرقَ في وهجنا المشرقُ»

(م.ن. ص 143)

بيان الشعر العربي الدَّاعي إلى الثورة على الاحتلال «من المحيط الهادر إلى الخليج الثائر «كما سيعلن الشاعر نفسه «تحت رايات عبد الناصر»! ويخاطب روح **أبي القاسم الشابي**:

قرأتكَ، والتفتُّ إلى جراحي
فما أنكرتُ في الألمِ الإخاءَ
ولاحت تونسُ الحمراءُ شِلواً
يواري حَدُّ خنجرِهِ «اللواءَ» (**لواء الاسكندرون**، م.ن. ص 163).

□ شاعر بين الجدران:

هي قصته في سجونه، نظمها شعْراً ناقداً لعصر يتكالب فيه السجنان الكبيران، سجن الاستعمار، وسجن التخلّف داخل جدران السياسة. سليمان العيسى من الشعراء العرب النّادرين الذين اختاروا المقارعة والممانعة داخل الوطن الصغير والكبير، على الهرب أو المنفى. هو «**أوهام ثائر**، يكتب نفسه شعراً في سجنه، لحبيبته السمراء التي يناجيها، امرأة ـ أرضاً، لا فرق! إنَّما دخل السجن لا لوجود أشياء ممنوعة في بيت المدعو «س»، بل لكلماتٍ لا يستطيع أن يؤمن بسواها، منها الحرية:

«هيهات يهدأُ فوقَ رأس البغي زأرُ العاصفات
هيهات تنطفىءُ الحياةُ، ونحنُ أنفاسُ الحياةْ»

(الأعمال، 1، ص 249)

□ رمال عطشى:

■ ذروةُ إبداعه في الشعر القومي، الذي ذاع صيته وأثره في الستينات، وتَلقَّفهُ كلُّ عربيٍ نهضوي، شرقاً وغرباً، كأنَّه «نشيد الثورة» الجديدة؛ ومما لا شكَّ فيه ان ملحمته «**يا موكب النّور**» تشكّل النافذة الكبرى في هذا الصّرْح الملحميّ، الهادف:

يلقاكِ بالدّمع، دمع الثّورةِ، النَّغَمُ   يا أُمّة في الزنودِ السُّمْرِ تبتسمُ
هتفتُ بالشّعْرِ، فانهالتْ على شفتي   خُطى الضحايا، وماتَ الشّعْرُ والكلمُ
ورحتُ ألمحها في الدّربِ قافلةً   عطشى، تصارعَ فيها الفجرُ والظّلَمُ
تشدُّ بالكبد الجوعانِ خطوتَها   وبالعقيدةِ لا شكوى ولا سأمُ

مـدَّ الـطـريـقُ إلـى الأشـلاءِ نـظـرتَـهُ ... إلـى الـدّمـاءِ، فـكـانَ الـبـعـثُ والألـمُ
. . . وتمتمتْ هَمْسةٌ في الصَّدْرِ محرقةٌ ... متـى وقـد هُـيِّـىء الـمـيـدان ـ نـلـتـحـم؟
. . . ما زلتُ أذكرها في الشام قافلةً ... مـن الـجـيـاعِ، ومـا زالَ الـرّفـاقُ هُـمُ
ناموا على الأرضِ أرض الشعب، فامتزجتْ ... بـلـحـمـهـم ثـورةٌ فـي الشّـعْـبِ تـحـتـدمُ
وعـضَّـنـا الـجـوعُ فـاقـتـتـنـا بـبـسـمـتـنـا ... وهـدّنـا الـبَـرْدُ، لـم تـرعـشْ بـنـا قَـدَمُ
هـذي الـصـخـورُ سلـكـنـاهـا عـلـى ثـقـةٍ ... إنّـا عـلـيـهـا ـ ولـم نـنـدم ـ سـنـنـحـطـمُ
لـلـمـعـولِ الـصَّـلْـدِ عـهـدٌ فـي سـواعـدنـا ... أنْ لا يُـرَدَّ وفـي سـاحـاتـنـا «صَـنَـمُ»
. . . نحنُ الحُفَاةُ لنا في الشّمْسِ حصتُنا ... في النُّورِ، في التُّرْبِ، في العرْشِ الذي اقتسموا
لـنـا رغـائـبُ لـو شُـقّـتْ مـقـابـرَهـا . . . ... تَـعَـطَّـرَ الـسَّـفْـحُ بـالإبـداع، والـقِـمَـمُ
نحنُ الحفاةُ. . . أضأنا الأرضَ مَسْرَجَةً ... على الكَفَافِ، وصُغْنا الدَّهْرَ، لو علموا
. . . يـا حـامـلـي الـنِّـيْـرِ، آلامٌ رسـالـتـنـا ... وشـهـقـةٌ، وجـراحٌ لـيـسَ تُـكـتَـتَـمُ!
مـا راعـنـا «قَـزَمٌ» فـي الـدَّربِ منـتـصـبٌ ... قـريـعُـنـا مَـنْ تـمـطّـى بـاسـمـه «الـقَـزَمُ»
لـنـا، و«الـلـغـاصـبِ» الـسـفّـاحِ مـلـحـمـةٌ ... خَـصْـمُ الـفـريـسـةِ فـيـهـا الـبـازُ والـرَّخَـمُ
لـلـمـعـولِ الـصَّـلْـدِ عَـهْـدٌ فـي سـواعـدنـا ... أنْ لا يَـقَـرَ، وفـي هـذا الـثّـرى «صَـنَـمُ»

(**الأعمال، 1، صص 254 ـ 258**).

هذه مقاطع من ملحمة «موكب النور» التي وضعها الشاعر في 8 تموز (يوليو) 1954، وألقاها في مهرجان خطابي عربي بحلب، يوم كان الكلامُ لا يزال فاعلاً ومفيداً. وراحت تتردّد أصداؤها في الأجيال الهادرة، خصوصاً بعد تأميم عبد الناصر قناة السويس، وما تلاها من حروب وانتصارات وانكسارات:

جرحنا ذاك الذي ينزفُ ناراً وكفاحا
واحدٌ، لم ينقسمْ إلاَّ ميادينَ وساحا (م.ن. ص 290).

وكان الغناءُ واحداً في نايه، للأرض، للثورات، **ولفيروز** ايضاً (م.ن. ص 320 ـ 321):

تنقَّلي عبر الهوى من خاطرٍ لخاطرِ
قصيدةً عصماءَ، لم تخطرْ ببالِ شاعرِ
من شفة الموج اطفري، إلى الذُّرى النواضرِ
إلى الكروم الخُضْرِ، في أرضي، إلى البيادرِ
صلاةَ قديسٍ مع الفجرِ، ونايَ ساحرِ

☐ ثائر من غَفَار:

في 17 نشيداً، وضع سليمان العيسى «ملحمة صغيرة من نضال أبي ذرّ الغفاري»، ضمَّنها أفكاراً مشتركة بين عصرين وجيلين؛ وقدَّم لها، الناقد **صدقي إسماعيل**، وقال في موهبة الشاعر: «إنَّ ارتباط موهبته الشعرية بالحياة الحارّة هو أعمق من أن يسمح له بأن يقول كل شيء، دفعة واحدة». (م.ن. ص 348).

☐ قصائد عربية:

مجموعة أشعار أطلقها سليمان العيسى من معينه الهادر ما بين 1957 و1958، وتوّجها بقصائد عن المغرب والجزائر والأردن والصين والجبل الأخضر، وعبد الناصر، والوحدة، وصولاً إلى «لبنان الثائر» سنة 1958:

قَدَرٌ أنْ يموج في أرضنا الخضراءِ فَجْرٌ للضادِ، لا فجْرانِ
في عُمَانٍ وفي الجزائر منه عاصفاتٌ يزأرنَ في لبنانِ
بيديكِ المصيرُ يا هدرةَ الشارعِ، فامضي في السّاحِ ملءَ العنانِ
يصمتُ الشعبُ كالجبالِ، ويبقى بيد الشَّعْبِ مَصْرَعُ الطغيان

(م.ن. ص **449**)

☐ خواتم الأعمال:

ليس لمقالٍ هنا أن يحيط به، وللذِكْر نروي ما له: **الدَّم والنجوم الخضر**؛ **صلاة لأرض الثورة**؛ رسائل **مؤرقة**؛ **أمواج بلا شاطىء**؛ **أزهار الضّياع**؛ **أغنيات صغيرة**؛ **كلمات للألم** (هي عناوين الجزء الثاني)؛ فيما الجزء الثالث منها، منطوٍ على:

- أُغنية في جزيرة السندباد.
- أغانٍ بريشة البرق.
- إنسان. مسرحية شعرية.
- الفارس الضائع. مسرحية شعرية.
- ابن الأيهم. مسرحية شعرية.
- ميسون. مسرحية شعرية.

الجزء الرابع، الأخير، من عناوينه: **الكتابة أرق**؛ **إنّي أُواصلُ الأرق**؛

وسافرت في **الغيمة**؛ **رمال ما تزال عطشى**؛ آخرها: «**لغة الرّمال**»:

حملَ الصَّبَاحَ على يديه،
وجاءني يوماً... يشاطرُني هموم صَبَاحي
لم تنطفىء صحراؤنا... هَمَستْ يدي
هذي بقايا الشَّمْس تعصرُ راحي
أكتبْ معي لغةَ الرِّمال، فإنَّها
لغةُ الخلودِ، ولُفَّني بجراحي. (**أعمال**، 4، ص 534).



الشاعر القومي الكبير سليمان العيسى، ما زالَ دون حقّه في الدّرس والتقويم، دون ما يستحق جيله وأدبه من وفاءٍ لمسيرة، بعضها شعر، وأكثرها عرقٌ ودم، واستشهادا!

غين

غ

برهان غليون (1945 ـ حمص)

بيانُ العقل في نقد السلطة الاستبدادية

■ وُلِدَ في حمص سنة 1945؛ يعيش في فرنسا منذ العام 1970، يعمل أستاذاً، ومديراً لمركز دراسات الشرق المعاصر في جامعة السوربون (باريس)؛ كما يعمل مستشاراً في عدة مراكز أبحاث عربية ودولية، ويحمل دكتوراه في علم الاجتماع السياسي من جامعة باريس الثامنة (سان ـ دني). تميَّز بنقده المنهجي العقلي لكل المساهمين في «**اغتيال العقل**» و تهميش الإنسان إلى حدّ امتلاكه سياسياً، بالاستبداد ـ ولو بتوريةٍ ديمقراطية.

يُقرأ فكرُ الدكتور برهان غليون من عناوين أعماله وأبحاثه، ويبقى تحليل مضمونها قيْدَ الدّرس، في النقد اليومي، وفي التقويم العربي الآكاديمي. يكتب بلغة الأُمّة، العربية، وقليلاً بلغة «قومِه» الجدد، الفرنسيَّة. لكنَّه لم يكتبْ ما يثير عن المجتمع الذي يعيش فيه منذ ثلاثين عاماً تقريباً، لكأنَّه يرى واجبه العلمي الأول كامناً في نقد المجتمع العربي، الذي نفاه أو انتفى عنه، وبعد ذلك يأتي نقد العالم الغربي والعولمة، من خلال العلاقة بين العرب والآخرين.

هنا بيان العقل، خطابه العلمي، ينصبُّ على نقد السلطة، وهُنا التوغّل في اكتشاف لعبة العقل، يُحيل أيضاً إلى لعبة أعدائه وناصريه.

□ أعمال برهان غليون:

1974 ■ وضع الباحث العربي السوري برهان غليون رسالته الأولى

بالفرنسية، حول «**الدولة والصراع الاجتماعي على سورية**»، ولم ينشرها بعد. ولا شك ان «الصراع على سورية» (باتريك سيل) والصراع داخل سورية يستحقّان الدرس المعمّق لما لسورية نفسها من أهمية جيوستراتيجية راهنة.

1978 ■ **بيان من أجل الديمقراطية** (دار ابن رشد/ بيروت ط 1، حزيران 78، ط 4، مؤسسة الأبحاث العربية، 1986)، عنه يقول (**مقدمة**، ص 6):

«كان بيان من أجل الديمقراطية في روحه ومادته، صرخة تعكس المخاض الفكري لكاتبٍ ناشيء، عاش عن قرب إرهاصاتِ الأزمة الكبرى للمجتمع العربي وتفجّرها في منتصف السبعينات، وكانت الحربُ الأهلية اللبنانية التي كُتب في ظلها وفي ضوء لهيبها، قد دخلت عامها الثاني، دون أيّ أُفق بالانطفاء. وكانت بوادر التفكك السياسي العربي على الصعيد الإقليمي تنذر بكوارث حقيقية لم تلبث حتى تحققت مع توقيع مصر على اتفاقيات كمب ديفيد، وكانت ثروة النفط المتفجّرة تحضّر للتصفية العلنية للحركة الشعبية والوطنية العربية، وفي مقدّمتها المقاومة الفلسطينية». ويوضح (ص 26):

«فالديمقراطية العربية مشروع تاريخي كبير وبعيد المدى، والنجاح فيه أصعب بكثير من النجاح في الدولة الاستبدادية. وسيبقى النزوع قوياً لدى السلطة العربية، مهما كان مصدرها والقائمون عليها، نحو الرجوع إلى الديكتاتورية في أية فرصة تشعر فيها بعجزها عن الوعود التي أطلقتها أو أعطتها».

1979 ■ **المسألة الطائفية ومشكلة الأقليّات** (دار الطليعة، بيروت).

1982 ■ **خطاب التقدّم، خطاب السلطة**، أطروحة لنيل دكتوراه دولة في العلوم الإنسانية والفلسفة (السوربون)، (نشرة دار سينا للنشر، القاهرة 1991).

1984 ■ **التاريخ وتنوّع الثقافات** ـ مع آخرين ـ بالفرنسية (منشورات اليونسكو).

1985 ■ **اغتيال العقل** (محنة الثقافة العربية بين السلفيّة والتبعية)، طبعة أولى (دار التنوير/ بيروت، ط 2، التنوير 1987) وطبعة ثالثة (مكتبة مدبولي/ القاهرة 1990). وفيه يكشف عن مظاهر المحنة المُفضية إلى ما يدعوه (اغتيال العقل): «ومن مظاهر هذه الأزمة أنَّ الكلام الدائم عن **التقدّم والتحرّر والتمدّن والتنمية قد اختفى** ليحل محلّه وصف لا ينتهي **للتخلّف** وآليّاته، **وللسقوط والإخفاق** وتبعاته [. . .] ويكاد النقد ان يشمل اليوم جميع عقائديّات ونظريات الحقبة الماضية، ولا يستثني أحداً منها، بل غالباً ما يتجاوزها لينفي الواقع العملي الذي

كانت تُعبِّر عنه، كما يحصل لفكرة القومية العربية ولغيرها من النظريات السلفية او الإشتراكية». (م.ن. ص 11).

1986 ■ **مجتمع النّخبة** (معهد الإنماء العربي/ بيروت). طبعة ثانية، سنة 1990 عن دار البراق/ تونس. وفيه يذهب برهان غليون إلى أنَّ الأزمة العربية الراهنة، تعيدنا إلى «**نقطة الصفر**. أي إلى طرح الأسئلة ذاتها التي طرحها مفكّرو ما سُمّي بعصر النهضة، منذ تكوّن العالم العربي الحديث كما هو عليه الآن؛ على الصعيد السياسي على الأقل. وإذا كنا نطرح اليوم الأسئلة ذاتها، فلأنَّ الأجوبة التي كنا قدّمناها لم تكن صحيحة، ولأنَّ الواقع ذاته لم يتقدّم منذ تلك الفترة ويتغيّر بصورة جوهرية. والواقع يعني أساساً: المشكلات التي لم نتقدّم في حلّها: **مشكلات التكوّن كأمّة**، وإذن، **الدولة الواحدة القومية**، مشكلات التحرّر العقلي والسياسي، ومشكلات التحرّر الإقتصادي» (**مجتمع النخبة**، صص 13 ـ 14).

1988 ■ **الوعي الذاتي** (ط 2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر/ بيروت): «هذا هو **المشروع العربي** لفترة ما بعد الحرب العالمية الثانية: المراهنة على تطوير سريع للعلاقات البضاعية لدفع عملية التصنيع. وكل التطورات العربية السياسية والفكرية كانت ترتبط بهذا المشروع الاقتصادي:

ـ قبول الإستبداد،

ـ إلغاء الأحزاب وحرية التنظيم السياسي والحريات النقابية الأخرى.

ـ والسكوت عن انتهاك حرية التعبير والتمايز الفكري وتعدّد المذاهب والأفكار، وتحويل الحياة الفكرية إلى ميدان دعاية محضة لفكرة واحدة، وتدمير الروح النقدية، أي القبول، باختصار، بالقمع الفكري.

وقد ارتبطت بهذا المشروع سياسات معيّنة أخذت تحتكر لنفسها شريعة السياسة القومية وتطرح نفسها بإعتبارها الطريق الوحيدة للخلاص الوطني» **الوعي الذاتي**، ص 11).

1990 ■ **أزمة الطائفيّة او أزمة الدولة القومية** (المركز الثقافي العربي/ بيروت) **نظام الطائفية** (من الدولة إلى القبيلة).

1991 ■ **ما بعد الخليج** أو عصر المواجهات الكبرى (طبعة أولى، مؤسسة عبدالله/ تونس) (طبعة ثانية، مدبولي/ القاهرة 1992).

91 ـ 1992 ■ **نقد السياسة: الدّولة والدين** (المؤسسة العربية للدراسات والنشر).

1993 ■ **المحنة العربية، الدولة ضد الأُمّة** (مركز دراسات الوحدة العربية/ بيروت).

1995 ■ **حوارات في عصر الحرب الأهلية** (المؤسسة العربية) ـ مقابلات صحافية منشورة سابقاً.

1996 ■ **حوار الدولة والدّين** (سمير أمين/ برهان غليون)، عن المركز الثقافي العربي/ بيروت، يدور حول الدين/ الدولة/ الإسلام/ الحركات الإسلامية/ تحليل الأزمة/ استراتيجيات الخروج من الأزمة. ولكل من الكاتبين فصل في المسألة، مثلاً **الدكتور سمير أمين*** ينقد على «نظرية برهان غليون في الدين والدولة» (ص 11)، وغليون يردّ عليه (ص 37) مفرِّقاً بين «**النقد الأيديولوجي**» و«**النقد التاريخي**»:

«أفهم من قراءة نقد سمير لـ «نقد السياسة: الدولة والدين» أنَّ جوهر ما يأخذه على موقفي هو إيلاء الدين دوراً مركزياً في تفسير الحقيقة التاريخية والاجتماعية. وقد تجلّى ذلك في وسم المنهج الاجتماعي ـ السياسي الذي سلكته بالمثالية والثقافويّة».

☐ نصوص نموذجية:

1 ـ تحريرُ العقل:

«نخلص من ذلك إلى القول... إنَّ مبدأ **الذاتية** قائم على مطلب الاستقلال والسيادة الذي ترفعه كل الجماعات الإنسانية التي لم تفقدْ بعد شعورها بقيمتها ورسالتها وإنسانيتها ورغبتها في المساهمة الإيجابية. وهو لا يقلُّ في أهمّيته ونفوذه عن مبدأ **المعاصرة** الذي تقوم عليه إمكانية تحقيق هذه الرغبة وتجسيد هذا الشعور. فالذاتية تعني **تطوير الذات** بما يُبقيها على صلةٍ مستمرة مع الماضي والتُراث، ويجعل لها جذوراً عميقة وقويّة في التاريخ [...]. وهذا التناقض بين مطلب الذاتية ومطلب المعاصرة هو في الوقت نفسه أساس الأزمة التاريخية العميقة التي نعيشها مع بقية المجتمعات (...)، ومصدر التوتّر الذي يسمح للوعي بأن يتحرّر من قيوده ومن التقليد، لينتج عوالمَ أخرى وأوضاعاً جديدة. **فالحضارة ليست غَرَضاً** نشتريه أو نحوزه، إنّما هي أيضاً علاقات وتوازنات تاريخيّة اجتماعيّة. ولا يمكن الحصول عليها إلاّ بتجاوزها» (**اغتيال العقل**، م.س. ص 341).

2 ـ الإزدواجية الثقافية:

«ليسَتْ الإزدواجية في الثقافة العربية الحديثة، إذاً، مَرَضاً يجب التخلّص

منه. بل هي محرِّك هذه الثقافة ومصدر ديناميتها. وفكرة إبطال الصراع بالحيلة او بالقوة، ليست ساذجة فقط، ولكنها لا يمكن ان تقود إلاّ لتدمير الثقافة والعقل، أي إلى التدمير المتبادل. **ولو كانت الحلول التي نحتاجها موجودة في التراث أو في الحداثة كما هما، لكانت المشكلة حُسِمت منذ وقت طويل**، ولو كانت الحلول موجودة **في إلغاء التراث أو إلغاء الحداثة** لما بقينا صرعى التناقض والصراع فيما بينهما، ولو كانت الحلول موجودة في إمكانية التوفيق بينهما لما انتظر هذا التوفيق طويلاً حتى يتحقّق او يفرض نفسه. إنّها ليست موجودة هنا أو هناك، وإنّما علينا نحن ان نستخلصها بعقلنا». (**اغتيال العقل**، ص 350).

3 ـ نقد المثقفين العرب الحديثين:

«في الحقيقة لا يعمل المثقفون العرب الحديثون، في نقدهم التخلف وتمثيله بالمجتمع عامّة، إلا على ترسيخ **أفكار رجال اليقظة**، الذين كانوا يجدون في **الخرافة والجمود العقلي** مصدر تأخر وفتور عالم الإسلام. هذه الخرافة التي لا يمكن ان يحملها إلاّ الشعب المغلوب، أصبحت اليوم ذات أشكال متعددة. فهي «الفلهوية» عند صادق جلال **العظم**، **والسلفية** وفقدان الوعي التاريخي عند عبدالله **العروي**، والجمود والتعصّب والثبات عند **أدونيس** وأحمد عبّاس **صالح**، والرجعية والتعلّق بالماضي عند محمود أمين **العالِم**، والعِقد النفسية المختلفة عند مصطفى **حجازي** وغيره من أولياء المدرسة النفسية العربية المفتونة بتعرّفها الجديد على علم النفس والتحليل النفسي» (**مجتمع النخبة**، م.س. صص 25 ـ 26).



■ ويعيد المسائل إلى جذورها المفقودة، إلى الانقطاع التاريخي والجغرافي والاجتماعي، إلى «**فشل تكوين الأُمّة**»، وإلى ما يكمن وراء النقل عن الغرب أو عن الماضي: «**ضياع العقل**».

جمال الغيطاني (1945 ـ القاهرة)

■ سنة 1945 وُلِدَ جمال الغيطاني بين غيطان الصعيد (مصر العليا)، ودرس في الريف، ثم في القاهرة، حيث نال «الثانوية الفنية»، ومارس مهنة الصحافة، متنقّلاً بين أنواع الكتابة الأدبية، من القصة إلى الرواية، ومن السيرة إلى الذكرى والدراسة. له عشرون عملاً، يمكن تصنيفها النَّوعي كالآتي:

ـ سيرة ويوميّات	1
ـ ذكريات	1
ـ دراسات	2
ـ قصص	6
ـ روايات	10

بدأ نشر أعماله القصصية سنة 1969 وهو مستمر في الكتابة والنشر، خصوصاً على صعيد الروايات التي تشكل 50% من إنتاجه.

I ـ أعمال الغيطاني:

1 ـ الروايات:

■ قصصه ودراساته سبقت رواياته، إذ إنَّ الرواية الأولى لجمال الغيطاني صدرت سنة 1974 بعنوان: «**الزّيني بركات**».

وفي السنة نفسها، نشر رواية: «**الزّويل**»، ثم ركّز على تطوير خطّه الروائي، تأسيساً على أهمية «**أولاد حارتنا**» لنجيب محفوظ*، فظهرت رواية الغيطاني

الموسومة بـ «**وقائع حارة الزّعفراني**»، سنة 1977. كما ظهرت في العام نفسه رواية: **الزّفاعي**، وفي العام 1981، نشر رواية «**خطط الغيطاني**». وبعد ثلاث سنوات، صدرت ثلاثية الغيطاني بعنوان: «**التجلّيات**، في ثلاثة أجزاء ما بين 1983 ـ 1986. فكأن **الثلاثيّات** الروائية (من نجيب محفوظ، إلى الغيطاني وعبد الرحمن منيف/ **أرض السواد**) باتت من المساطر الأدبية «الواجب تقليدها» في خطى ثلاثية **سارتر** (دروب الحرية) وسواه!

سنة 1987، نشر جمال الغيطاني رواية: «**رسالة الصبابة والوجد**»، وفي سنة 1989، صدرت روايته المعنونة: «رسالة البصائر في المصائر»، ثم رواية «**هاتف المغيب**»؛ وأخيراً، سنة 1997، صدرت روايته «**حكايات المؤسسة**» عن دار الانتشار العربي/ بيروت.

2. القصص:

■ بدأ حياته الأدبية الإبداعية قصّاصاً، سنة 1969، وبعنوانٍ لافتٍ ومثير: «**أوراق شاب عاش منذ ألف عام**»، على غرار الأسطوري «**حنّا بن منّه**» الذي عاش ألف سنة وبعمره ما تهنّا».

■ بعد حرب 1967، واحتلال قسم من الأراضي العربية، صارت الأرض جزءاً من المطلب الشعبي ومن الخطاب السياسي، وموضوعاً للأدب وفلسفة التحرير. في هذا السياق نشر جمال غيطاني مجموعة قصص، سنة 1972، عنوانها: «**أرض، أرض**».

■ ثم نشر سنة 1974، مجموعة «**الحصار من ثلاث جهات**»، وأتبعها سنة 1976 بقصص عنوانها «حكاية الغريب»، وسنة 1977، بمجموعة «**ذكر ما جرى**».

■ أمّا آخر مجموعاته القصصية المنشورة فتعود إلى العام 1984، وتحمل عنوان: «**إتّحاف الزّمان بحكاية جلبي السّلطان**».

3. دراسات/ سيرة وذكريات:

أ) وضع جمال الغيطاني دراستين ميدانيتين، بأسلوب صحافي مُبتكر؛ إحداهما صدرت سنة 1974، غداة حرب 6 تشرين/ أكتوبر 1973، بعنوان: «**المصريّون والحرب**، من صدمة يونيو إلى يقظة اكتوبر»؛ وثانيتهما صدرت، سنة 1976، بعنوان «حرّاس البوّابة الشرقيّة».

ب) وضع كتاباً ظريفا، سنة 1980، موضوعه وعنوانه: «**نجيب محفوظ يتذكّر**» (صدر عن دار المسيرة/ بيروت).

ج) أعلن جمال الغيطاني، سنة 1992، بعض خفايا حياته ومهنته، بعنوان، «**يومياتي المعلنة** ـ سيرة ويوميّات».

II ـ نماذج من أدبه الرّوائي:

□ حكايات المؤسسة:

وصفت أعمال جمال الغيطاني بأنَّها «عمارة جميلة»: «كل رواية تشكّل جزءاً من هذه العمارة، وتسدّ فراغاً، وتشكّل أقواساً وقباباً فريدةً، تثير الإعجاب (. . .). أعمال جمال الغيطاني مثلها مثل أعمال الكاتب التركي **أوهان باموك**، تهرب من شراك الخطاب المتكرّر (التبني الأعمى لقوالب واقعية القرن التاسع عشر) والتأثيرات المبالغ فيها لكتّاب أساسيين يسهل تقليدهم (كانغا، فولكنر، غارسيا مركيز)؛ وكذلك تتفادى السقوط في دوامة **الطليعية** التي تستهلك نفسها دون فائدةٍ تُرجى منها. الغيطاني يجذّر شجرة أدبه في التراث العربي الثري ويمتلك امكانية مواجهة الحاضر بطريقة متوافقة مع الزمن دائماً»، **أعمال الغيطاني**، دراسة خوان غويتير سيلو، تعريب طلعت شاهين. (غلاف، **حكايات المؤسسة**/ دار الانتشار، بيروت 1997).

1) تاريخ المؤسسة:

«رغم صدور عدّة كتب عن تاريخ المؤسسة، يتردد أنه كتب بعضها بنفسه، وأصدرها بأسماء مؤرّخ معروف، وباحث اجتماعي، وأستاذ جامعي، دفع لهم بسخاء، إلاَّ أنَّ هذه المؤلفات لم تحوِ إلاَّ سطوراً معدودات عن القارب، ولكن ما من كلمة واحدة عن الذهب، عن الكنز [. . .].

«فاض الكنز عن حاجة المؤسسة، واستخدم جزءاً منه في دعم رأسمال الشركات التابعة بعد تأسيسها، وخلال الأزمة الاقتصادية الكبرى في الخمسينات. وعندما صدرت القرارات الإشتراكية وبادر إلى إشهار ولائه من خلال إعلان مدفوع، وتصريحات صيغت فيها بعناية، وبرقيّات مطوّلة، بدأ عملية تهريب الكنز إلى الخارج، وتمكّن من نقله وإيداعه في بنك يقع في مواجهة القاعة التي عقد فيها المؤتمر الصهيوني الأول في مدينة بازل. اتفق مع ادارة البنك على ألاَّ يتم التصرّف في أي جزء إلاَّ من خلال اتصال هاتفي يجريه هو شخصياً، ومن خلال بصمة صوته الخاصة. هذه البصمة فقدها تماماً بعد إصابة حنجرته بالمرض الخبيث. هكذا أضاع الكنز، وبدّدَ ثروة كان يمكن أن تدفع اقتصاد البلد، وخطة التنمية الأولى». (**حكايات المؤسسة**، صص 14 ـ 15).

مكانة الجراج (المرآب):

«لا يعني الجراج مكان إيواء العربات فقط، إنَّما المقصود كل ما يحويه من مركبات ثقيلة تتولَّى نقل الخامات والمنتجات، من الموانىء، من المطارات، من الوحدات الانتاجية، من المخازن؛ ويضم الأسطول الهائل عرباتٍ متخصصة معدَّة لنقل غاز الكلور، والبترول بمشتقاته، والماء الحلو للمراكز الحدودية النائية عن الوادي، وهذه الوحدات بالذات حقّقت أرباحاً هائلة مع بدء النشاط السياحي بمنطقة الغردقة وسفاجة؛ أمَّا السفارة الأميركية فتعتمد تماماً على وحدة الثلاّجات الهائلة في نقل الأطعمة المخصصة لتغذية العاملين بالسفارة من مينائي السويس والاسكندرية إلى المقرّ الرئيسي بغاردن سيتي. طبعاً هناك خلاّطات من الاسمنت، وناقلات الرّمال والزلط، وألواح الزجاج والمرايا، والآلات الحسّاسة؛ أمَّا المقطورات ذوات الست وتسعين عجلة، فلا توجد إلاَّ في المؤسسة، وعند تحرّكها تعلن إدارات المرور الطوارىء.

«يضم الأسطول الخفيف وحداتٍ لنقل الأموال والمجوهرات النقيّة الثمينة، والزهور المورقة، المعدَّة للتصدير، خاصة الياسمين البني سويفي، والفلّ السكندري، وعصفور الجنة المصري، كذلك الألبان الطازجة والفطائر والحلويات». (حكايات المؤسسة، ص 47).

3) البليب: (BLIP):

«نظام الاتصال الجديد الذي لم يعاصره المؤسّس، وإنْ تنبّأ بمثله هو «البليب»، مجرّد علبة معدنية صغيرة أدقّ حجماً من علبة السجائر وأكبر قليلاً من علبة الكبريت، لها مشبك يمكن أن تعلَّق منه في حزام البنطلون أو الحمَّالة، أو جَيْب القميص، يتّصل بدائرة لاسلكية ذات قطر معين، فإذا جرى الاتصال بحامله يرنُّ أو يحدث صوتاً معيّناً لمدة متّفق عليها أو بشكل مسجّل مسبقاً، مثلاً... صفّارة واحدة تعني ضرورة الإتصال فوراً بالرئيس الأعلى. صفّارتان تعنيان رئيس القطاع. وهكذا... أصبح «البليب» رمزاً، فلم يُسمح بحمله إلاَّ للأشخاص القياديين على أرفع مستوىً ويبلغ عددهم في المؤسسة كلها سبعة، وقبل انتقال المسؤول من المستوى الأدنى إلى المستوى الأعلى، قبل تغيير حجرته، أو إضافة هاتف مميّز إلى الأجهزة التي يستخدمها، يعتبر منحه «بليب» علامةً مؤكّدةً، يقينيةً، لا تقبل الشك، تعني أنّه قاب قوسين أو أدنى... «الحمد لله... «البليب» معايا وأنا عايز إيه أكثر؟» او يشير إليه مُقْسِماً: «وحياة مَنْ نوَّلني «البليب» ده...». (حكايات المؤسسة، صص 61 ـ 62).

4) المؤسسة، المؤسسة:

«يوماً، قال عم جويلي، أقدم السائقين، إنَّ كل شيء ممكن في المؤسسة، وإن كل شيء غير ممكن ايضاً... المهم مرونة التوقيت والظَّرف المناسبين لإثارة هذا المطلب او إبداء ذلك الغرض. عم جويلي كان يقصد ظروف العمل، غير ان قوله هذا ينطبق على المرأة أيضاً. هذا ما تؤكّده تجربة النمرسي. المهم ادراك الظرف الملائم، موهبته الحقيقية تتلخّص في الإمساك بتلك اللحظة المؤاتية. لهذا لم يخب قط. يعرف ما يُقال عنه، ما يدبَّر أحياناً ضده، لكنَّه لم يهن، لم ينثنِ، يعرف رجالاً كثيرين في مستويات مختلفة، داخل المؤسسة وخارجها، يودّون سلوك دربه، ان يقوموا بما يقدم عليه. لكنَّهم جبناء، قناعتُه راسخة ان في داخل كل منهم قوّادا متيناً بدرجة أو بأخرى، لقد تعلَّم من هذا الأكاديمي المهيب، وهو أستاذ معروف للتاريخ، يكتب في الصحف والمجلات، ملامحه في الصور هتلرية، وهو أوّل مَن يوّجه الأسئلة إلى المستويات العليا من القيادة السياسية...»

(حكايات المؤسسة، صص 201 ـ 202)



□ الغول:

■ وتنتهي تجربة «المؤسسة» بين يدي «سيادته» وكأنَّها «ملك خاص له»: «البلبلة تسود العاملين. المؤسف ان اللقاء به أصبح مستحيلاً. الجميع يسمعون عنه ولا يرونه، يفاجأون بقرارت معلّقة، وأوامر تقرأ في الأذاعة الداخلية؛ لا شروح، لا تفسيرات، لا أحد يشرح...» «المؤسسة تمضي في طريق المجهول (...) وما من تفسير يهدىء الخواطر ويريح الأفئدة القلقة عل مصير المؤسسة» م.ن. صص 298 ـ 299).

فاء

ف

ماجد فخري (1923 ـ الزرارية)

فلسفة العقلين اليوناني والعربي

■ فيلسوف لبناني، مولود في الزرارية (جنوب لبنان ـ قضاء صيدا)، درسَ في الجامعة الأميركية، ودرَّس فيها حتى رأسَ دائرتها الفلسفية. نال الدكتوراه في الفلسفة من جامعة أدينبورغ الانكليزية، وعمل في لندن وفي الولايات المتحدة الأميركية (جامعة جورج تاون). خلفَ الوزير شارل مالك في كرسي الفلسفة وفي قسم الفلسفة (الجامعة الأميركية)؛ كتبَ بالانكليزية وبالعربية، ونقل إلى العربية (**سلسلة الوجود الكبرى**) و(في الحكم المدني) (1959 و1960). أمّا أعماله الموضوعة فهي:

I. **بالانكليزية:**

■ سنة 1958، نشر في لندن كتابه الموسوم **Islamic Occasionalism**.

■ سنة 1970، نشر في نيويورك: **A History of Islamic Philosophy**. الذي نقله له إلى العربية، الدكتور كمال اليازجي سنة 1974.

II. **بالعربية:**

■ سنة 1958، **أرسطو طاليس**، المعلم الأول (بيروت).

■ سنة 1960، **إبن رشد**، فيلسوف قرطبة (بيروت).

■ سنة 1968، **رسائل ابن باجة الإلهية** (بيروت).

■ سنة 1973، **إبن باجة**، شرح السماع الطبيعي لأرسطو طاليس، تحقيق وتقديم (بيروت).

■ سنة 1974، **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، (بيروت).

■ 1979، **الفكر الأخلاقي العربي** (جزءان) نصوص/ تقديم (بيروت، الأهلية للنشر).

■ **أبعاد التجربة الفلسطينية** (بيروت، 1980).

■ **دراسات في الفكر العربي** (ط 1، النهار بيروت 77، ط 2، 1982).

□ فلسفة إسلامية وفكر عربي؟

اشتغل ماجد فخري على فلسفة العقلين اليوناني والعربي، وبالنسبة إلى الفلسفة اليونانية لم يغالط في توصيفها، فبقيت كما هي ناطقة باليونانية (على ما فيها من وثنية وهلّينية، ثم مسيحية وأفلوطينية الخ). فما هو هذا المنهج الذي جعله، مثل آخرين، يغالط في عناوين العقل العربي، من فلسفته الى فكره؟ أهي المرادفة المعتقلة بين القومي والدين (العربي والإسلامي) أم هي المصادفة الاصطلاحية الاعتباطية؟

كائناً ما كان السبب، فإنَّ الاتفاق المنهجي على عنوان **فلسفتنا** يماثل في صعيد آخر الاتفاق على عنوان **هويتنا**. فالهوية العربية، مثلاً، تستلزم بمنطقها لغة عربية وفلسفة عربية وجغرافية عربية (لا شرق أوسطية كما يُروَّج اليوم). والخطر يكمن في أنَّ التوصيف (الإسلامي) للفكر او للفلسفة العربية الذي قد يرضي بعض السذج او المتزمّتين، هو نفسه الذي يفكك بل ينسف المبنى الفلسفي العربي: لماذا؟ لأنَّ وصف الفلسفة بالعربية يكفي لاشتمالها على كل المذاهب والاتجاهات، فيما وصفها الإسلامي يستلتزم مطالبة مذهبية أخرى (كما يفتعل في الأدب: شعراء النصرانية، شعراء الشيعة، الخوارج الخ. فأين هو الأدب العربي إذاً؟)، فيسعى النصراني إلى فصل فلسفته عن فلسفة قومه، وربما اليهودي العربي، فالبربري الخ.

هذا من حيث المضمون. أمَّا من حيث الشكل فنعجب، بل نذهل، من هذا التقلّب عند الدكتور ماجد فخري وأقرانه: بالانكليزية وبالعربية يصف الفلسفة العربية بأنها (فلسفة إسلامية)، ثم يبحث في الفكر الأخلاقي (العربي) وفي (الفكر

العربي)، ويتحدّث في مقدمة (دراسات في الفكر العربي، ص 9) عن: «أثر الفكر اليوناني في تطور **الفلسفة العربية**؛ والقسم الثاني يدور على التفاعل بين الفكر الديني الإسلامي والفلسفة ووجوه الصلة بينهما، الخ». فماذا يريد من وراء ذلك؟ إنَّ الاستشراق والسائرين في سياسته الفكرية، لعبوا على العربي والإسلامي بقصد التفتيت، لا بقصد التقريب. ولا نرى الدكتور ماجد فخري داخل هذه اللعبة. ونكتفي بالقول إنها مغالطة، لا تزيد شناعة عن شناعة الهرطقة الأخرى (الفلسفة العربية ـ الإسلامية). فبعد اليونانية، نطقت الفلسفة بالعربية، وظلَّ العالم الفلسفي يستنطقها حتى ديكارت والقرن السابع عشر في أوروبا. وهذا ليس قليلاً في عين التاريخ الفكري الانساني.

□ نقد النظرة اللاتاريخية إلى تطور الفكر:

يقول ماجد فخري (**دراسات**، م.س. ص 15): «ومن الغريب أنَّ المؤرّخين العرب للفلسفة اليونانية ابتداءً بالسجستاني (توفي 1000 م) صاحب «**صوان الحكمة**» وابن النديم (توفي 995 م) صاحب كتاب «**الفهرست**» وانتهاء بالقفطي (توفي 1248 م) صاحب كتاب «**تاريخ الحكماء**»، وابن أبي أصبيعة (توفي 1270 م) صاحب «**طبقات الأطباء**»، وسواهم لم يتحرّروا من ربقة هذه النظرة اللاتاريخية إلى تطور الفكر، على الرغم مما كان يقتضي ان يتَّصفوا به من حسّ تاريخي. ولعلَّ من أهم رواة الآراء الفلسفية عند قدماء اليونان، الذين تبسّطوا في عرضها ومناقشتها باحاطةٍ وحذقٍ كبيرين، عبد الكريم **الشهرستاني** (توفي 1153 م)، صاحب كتاب «**المِلل والنحل**» الذي لا يزال حتى يومنا هذا من أوفى المصادر العربية القديمة للمذاهب الفلسفية والدينية ـ الإسلامية وغير الإسلامية».

الواقع ان مؤرّخي فلسفتنا العربية يتناولون وجهها اليوناني الأول بصورته العربية، لا بمثاله الإغريقي وباليونانية، والحال، هل هذه الصورة يونانية أم عربية للفلسفة؟

هنا يقدّم فخري جديده: «الفكر اليوناني والفكر السّامي كانا على اتصال يكاد يكون مستمراً، حتى قبل عهد الاسكندر» ويوضح (**دراسات**، ص 27): «على ان محاولة دمج الثقافتين اليونانية والآسيوية بشكلٍ واعٍ إنَّما ترقى إلى القرن الرابع قبل المسيح وتتّصل برؤيا **الإسكندر** لعالم واحد وحضارة واحدة». ويكشف استحالة لقاء **النحوي** (يوحنا فيلو بونس، المتوفى سنة 568 ب.م.) وعمرو بن العاص فاتح مصر في سنة 641 م. (أي بعد وفاة النحوي بسبعين سنة). من

النحوي إلى الأفلوطيني الجديد، والمتكلم الإسلامي والفيلسوف العربي (الفارابي - ابن رشد) و(الغزالي) دارت معركة الفلسفة والعقل الديني.

الحقيقة ان الفلاسفة كالفارابي وابن رشد، مثلاً، حاولوا التقريب بين الفلاسفة أنفسهم، أو بين منظوماتهم الفلسفية، أكثر مما حاولوا التوفيق بين الفلسفة وعقلها العلمي، والدين وعقله الاستيحائي.

□ هل الفلسفة العربية ساعدت العقل على التحرُّر؟

هذه المسألة تسكنُ أعمالَ ماجد فخري حول تاريخ الفلسفة والأخلاق والفكر العربي. وتحرير العقل البشري يعني اعتبار العقل حراً بذاته ومقياساً لأعماله ومعياراً لصحتها او خطأها. أي ان العقل، بالفلسفة والعلم، يسترجع سيادته الفطرية، التي حاول النظام الاجتماعي (الديني والسياسي والتقليدي) الحدّ منها، بالسيف او بالقوة.

في ذروة فلسفة التحرير للعقل. نجد **ابن رشد** (المتوفى سنة 1198)، فعنده أنَّ مطلب العقل والشرع واحد، وهو «النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع، أعني من جهة ما هي مصنوعات... فالشرع قد دعا إلى **اعتبار الموجودات بالعقل** وتطلّب معرفتها به» (**دراسات في الفكر العربي**، ص 94). وقبله أعلن **البغدادي** (توفي 1037) أنَّ **المعرفة اليقينية هي معرفة عقلية**، وان التكاليف الدينية لا تجب بالعقل، بل بالسمع فقط. فهل «تهافت الفلاسفة» بفضل الغزالي أم بفضل سلطة (العقل النقلي) التي وقفت وراء الغزالي، وابن الصلاح الشهرزوري ليفتي، كلٌّ منهم، على طريقته، بتحريم العقل والتمنطق والتفلسف؟

إنَّ تاريخ الفلسفة هو تاريخ العقل، تاريخ الفكر في مساراته وصراعاته العقلانية مع الجهلانية (أو اللاعقل بكل أشكاله وأطواره). سنة 1095، وضع الغزالي (**تهافت الفلاسفة**)، ولم يهتم مثلاً بتهافت القدس، والحملات الصليبية والحروب على المنطقة ومَن فيها، من عرب ومسلمين.

بين فلسفة السياسة السلطانية وفلسفة العقل الحرّ، خاض الفكر العربي أقسى معاركه المستمرة حتى آخر القرن العشرين، والمرشّحة للإستمرار، ببعض وجوهها في القرن المقبل، على ان تحسم بمعيار العلم، لا بالسيف، كما يفعل السلطانيون والاستئصاليون الإرهابيّون، العاجزون عن محاورة الآخر والعيش في التاريخ، في عصر مشترك مع الآخرين. والمقصود هنا هو علم الانسان، كما حدّده ابن رشد بأنّه «**علم معلول للمعلوم**»، فيما علم الله هو علّة للعلوم. ولا يعلمه سواه. نحن

نعلم بعلمنا فقط. ولا أحد في هذا العالم يعلم بغير **علم الدنيا** (وهذا مبنى العلمانية او العقلانية الفلسفية): «العقل ليس هو شيئاً أكثر من إدراكه الموجودات بأسبابها». فتكون حال مَنْ رفع الأسباب كحال مَنْ رفع العقل وأنكر المعرفة أصلاً» (**دراسات**، ص 125).

بعقله الجديد، الذي جعل الميتافيزيقا مجالاً فلسفياً جديداً، تخطّى سابقيه من مروّجي «التقريب» بين الحقيقة الفلسفية كحقيقة علمية وتاريخية، والحقيقة الدينية كحقيقة اعتقادية وسوسيولوجية، أمثال الكندي وابن سينا والفارابي، إذ للمرّة الأولى يتقدّم بمعيار علمي «يمتاز بمدى توفره على **الفصل بين ميداني الفلسفة والشريعة بوضوح**» (م،ن، **ص 136 ـ 137**).

إنَّ العقل البشري يتسع لكل الأدوار، وهذا ما مكّن ابن رشد، مثلاً، من التفلسف باليونانية وبالعربية، فكان «حتى آخر رمقٍ فيه فيلسوفاً أصيلاً ومسلماً أصيلاً». وهذا ليس من قبيل ما سُمّي خطأ بـ «الحقيقة المزدوجة». بل بفعل الوظيفة التنوعية اللامتناهية للعقل البشري نفسه، خاصة اذا امتاز بالانفتاح والتفاكر او التعارف، كما امتاز بذلك ابو الوليد ابن رشد. ماجد فخري يؤثر الكلام على إمكان «تزاوج» الفلسفة والدين في الإسلام، بشاهدين كبيرين، **الكندي وابن رشد**، ومن بعدهما الفيلسوف الكبير صدر الدين الشيرازي (1640 م). الفلاسفة هم «الراسخون في العلم» في قراءة العقل الرشدي، حيث القرءآن نفسه عقل (أفلا تعقلون؟). (را: خليل، **مستقبل الفلسفة العربية**، ط 1، مجد، بيروت 1981). وتختلف الفلسفة، كما العلم، بقصْرِ السعادة على خاصته، فيما الدين يعمّم السعادات على كل الناس. فهل يقف كل شاهد عند حدود شهادته واختصاصه؟ الجامع أو الكنيسة يفتحان أبوابهما للجميع، فيما الجامعة او الآكادموس لا تفتح بابها الضيّق إلاّ لأهل الذوق والاختصاص. المعرفة كالسلطة ذات قمم محدودة ومقاعد مشروطة.



القرن العشرون هو عصر العلم والتقنية غرباً، وعصر **إحياء الفلسفة الفلسطينية عند العرب في المغرب والمشرق: نشر وتحقيق الأعمال الفلسفية، وإطلاق أفكار فلسفية وايديولوجية جديدة (كامل عيّاد) ـ جميل صليبا ـ عثمان أمين ـ عبد الرحمان بدوي* ـ عبد الهادي ابو ريدة ـ محسن مهدي ـ البير نادر)، و(بطرس البستاني ـ فرج أنطون ـ محمد عبده ـ محمد لطفي جمعة (تاريخ فلاسفة الإسلام)، طه**

حسين*) فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، 1925)، جميل صليبا (ابن سينا، 1926)، ابراهيم مدكور - خليل الجر - عادل عوّا - أبو العلاء عفيفي). وفي الفكر الفلسفي وقيّة العربي المعاصر ازداد التعقلن والتحرر من «عقدة الخواجه» الاستشرائية، والخوض في زيتون الهوية (لا شرقية ولا غربية). علي عبد الرازق*، خالد محمد خالد* ، ع.م. العقاد* -- الفلسفة القرءآنية - مصطفى محمود (الله والانسان) - زكي نجيب محمود* (خرافة الميتافيزيقا). الخ.

حسين وهبه فرّان (1943 ـ صُور)
مقامُ الروح وحبرُ الأعماق

□ من الصّدَف إلى الجُمان:

■ شِيمة الصّدَفِ اللؤلؤي، يرفعه الجُمانُ الصُّوْري من بين رَمْلٍ وبَحْرٍ، إلى جُرْح الكلام، وأرقاهُ الشِّعْرُ في شعوره. جوادٌ بحْريّ عريق، عَتَّقَ أحلام جِيْلٍ عربي من الأربعينات، وما زال يتوالى رحيقاً إلى رحيق، كأنَّ قمقمه الإبداعي لا ينفد. حسين وهبه فرَّان، صنع نفسه وعالمَه في آنٍ، على غير منوال؛ لكأنَّه من الرّيح الغريبة والبعيدة، يحمل إنساناً قديماً، كالعرب او العروبة، ويرهو به رهواً مديداً، لعلَّه في البحار يلقى جديداً من نورٍ أو ضوءٍ!

بدأ رحلته التجديدية منذ الخمسينات، حين جمعتْنا رفقةُ المدرسة، وغرابةُ الثقافة وتناوشُ الحضارات. كنّا ثلاثياً صُوْرياً ـ هو وعبّاس زكي بيضون* وأنا ـ ثم انضاف آخرون. كان ذلك سنة 1957، بعد أزمة السويس، التي توغلت في وجداننا، ونحن في مطالع عُمْر صغير، بلا تاريخ. عُمْر يبحث عن تاريخ، ويطمح حاملوه إلى أن يتركوه تاريخاً لآخرين.

كانت مدينة صور، قبل 1960، مهدَ شعاراتٍ وحواراتٍ وصراعات فكرية ـ سياسية، حافلة بكل لون وذوق واتجاه... كأنَّها هي المختصرُ المفيد لأُمّة بكاملها من خليجها إلى محيطها الأطلسي، الذي وقف عنده أجدادُنا يوماً، وصوّروه «بحر ظلمات»، إلى أن جاءتنا من ورائه ما تعلمون وما تذوقون حالياً، بين فلسطين وأعماق الخليج والمغارب!

هذه كانت هواجس الشاعر حسين فرّان، الأكثر صموداً على شطّ صور، من

كل أبنائها الآخرين. . . وكانت له قراءات ميَّزته في جيله. فكان يقرأُ بأناقة، ويتألق في تعابيره النثرية ـ الشعرية، حيث آخى دوماً بين قصيدتي النثر ـ التفعيلة، والعمودية، وتابع في مسالكها منذ الستينات ـ تاريخ نشر كتاباته الأولى في جريدة «النهار».

لكنّه سرعان ما ترك لنا المدارس والجامعات، وتوقَّفَ في مغامرته عند أسوار التدريس، الذي أعطاه عُمْراً وأعطى للشّعر عُمْراً آخر. معلّم، ذوّاقة، ناقد، ناثر، شاعر، وجداني ـ إنساني، يؤصّل في قوله وسلوكه أصالات أجيالٍ في أمّة، لطالما عاودَ مأثورها الشعري الكبير، فلا يقرأ منه، ولا يأخذ عنه، إلاّ الجليلَ الجليل!

إلى جريدة «النهار»، نشر الشاعر حسين وهبه فرَّان بعض أعماله في جرائد لبنانية وعربية، أهمها: السفير، الراية، الأنباء، تشرين «دمشق»، ومجلة الفكر العربي، الشراع، البلاد، إشارات (مجلة اتحاد الكتّاب اللبنانيين)، الحداثة، كتابات معاصرة، دراسات عربية. لكنَّه، إلى جانب مخطوطاته، نشر ثلاثة أعمال شعرية ملوَّنة شيمة حياته ومشاعره وتوجهاته: **«أشياء وحيدة بين الأنقاض»**: **«جياد البحر»**؛ و**«الأعمدة»**.

I ـ بين الأنقاض:

مسافة أخرى تظهر بين أولى كتاباته المنشورة في الصحف والمجلات وعلى ألسنة محاوريه، يوم كان يقول: «ليتَ الذي قد كان/ يا ليته ما كان!. . .»؛ . . . وبين عمله الشّعري الأوّل. هذه المسافة فرضتْها ظروفُ العلاقة الثقافية بين الريف والعاصمة. . . إذ إنَّه خلافاً لآخرين، لم يغادرْ رمل صوره وحبّه وعمره، إلى مدينة أخرى. ولكنَّه كان يزور دمشق وبيروت، ويعود منهما سريعاً إلى مقام روحه، قبل أن ينطفىءَ فيها جِبْرُ أعماقه.

جمع من مراحل كتاباته، مجموعة قصائد نثرية، **«أشياء وحيدة»** بين أنقاض الحياة، أنقاض المدينة، أنقاض الآثار البادية والخافية.

كان ذلك، سنة 1982، عن «المؤسسة الجامعية» (مجد). وكانت المسافة حوالى ربع قرن ونيِّف. هل هرم الشّعْرُ مع الشاعر؟: «الأمر مختلف في هذا الشعر البريء، القوي بنظافته، أي بقدرته الخاصة على الوصول الشفَّاف من العمق إلى العمق» (من مقدمة **«أشياء وحيدة»**، ص 7).

يقول (ص 25):

«على الرّمال الموحشة كنتُ جاثياً أبكي
وهواء الصحراء يصفعني بصمت،
وأنا أرصد الأُفقَ لألمح موتي الذي
قيل إنَّه سيأتي هذه الليلة.
والتفتُّ إلى الصحراء بحنانٍ زائدٍ لم أعرفه من قبل،
ألثمُ الرملَ البارد، أحفر قبري، وأنشج بحرارة.
الظلمة تشتدّ، تغفو في قرارتي
وسكون الصحراء يثيرني حتى الجنون
وأسمع صوتَ أقدامٍ تخبُّ على الرّمال. . .
لقد أتيتَ أيُّها الموتُ ولكنَّك جئتَ متأخراً كثيراً
فخطفني منكَ موتٌ آخر».

لم يسبقه أحد، من داخل هذه المعاناة، إلى تصوير موت آخر يسابق الموت العام في أجسادنا. ولكنَّ هذا السبق الإبداعي يحيلنا في شعره إلى مدى مأسويّته كإنسان تلزمه شجاعة وبطولة لكي يواصل موته في الحياة، «**ساعياً إلى القبر من غير ناعٍ**»، كما يقول أخيراً.

II ـ جياد البحر:

سنة 1995، نشر الشاعر مجموعته الثانية «جياد البحر»، محاولاً الانتقال من بحر روحه وصحراء موته، إلى سباق جديد. هنا يسعى الشاعر المشارك في تأسيس القصيدة النثرية اللبنانية، منذ أيام أُنسي الحاج، إلى تقديم ألوان أخرى لهذه الصيغة التعبيرية، التي تتنازل عن الموسيقى التفعيلية قليلاً، لصالح موسيقى أخرى تملأ المعاني بمعاناة العمر التعب:

«خمسون عاماً وأنا أحمل الرايات المأجورة.
أنكسرُ أمام الأسوار، أتجمّد كقطب.
أغفو كذئبٍ قديم أتعبته المسافات.
كل ما أحلمُ به في هذه اللحظة: أن أنام
في برارٍ قديمة، لا تطأها أقدام الفهود
أو على صخرةٍ عاريةٍ مهجورة منذ ألف عام

أتنشق رائحة الملح والطحالب، ويدفنني **«هواء البحر»**.

(**جياد البحر**، مجد، ص 62).

15 قصيدة نثرية، يُمالِحُنا بها الشاعرُ وهو على صهوة جواده الشعري، الذي أغرته جيادُ البحر، فراح يصهلُ صَهَلات العمر (ص 11):

«ها أنذا، أمدّ يدي إلى أمكنة سرية لم ترها عين
إلى بحارٍ غير معروفة على خريطة العالم
أُشاهد السفنَ التي تحمل الأسرى والعبيد
الذين يطوفون حولَ الأرض بحثاً عن القوتِ والسلام
كما أُشاهد الأساطيل الكبيرة وهي تحمل الجيوش الظافرة.
في كل أزمنة التاريخ كان القرصانُ سيد البحر والساحل
يملك الجزيرة والفتاة الحالمة،
في كل أزمنة التاريخ كان الصيّادون الفقراء
يغرقهم الموج وهم يبحثون عن قوت أطفالهم...»8

III) الأعمدة:

حين ذهبَ سعيد عقل* إلى تشبيه شعره ـ وهو الأجمل ـ **«كما الأعمدة»**، نهض حسين وهبه فرّان من عينَيْ المتنبّي وأبي تمام وبدوي الجبل، وآخرين، ليعلن أنَّ الشعر العربي هو في «الأعمدة». الدكتور عصام نور الدين قال في ذلك: «يذكّرنا شعر الأستاذ حسين فرّان بفارسَيْ الشعر الكبيرين أبي تمام وأبي الطيّب المتنبي، مع التزام قومي وإنساني رفيع». وأضاف الأستاذ حسين حماده، مربّي جيلنا: «شعرُكم الأصيل هو ندرة ليومه...»، وقلنا: «مع حسين وهبه فرّان يتأنّق الشعر العربي المعاصر، في المشاهد القصصية حيث ينهض الإنسانُ، سيد الدراما، في آفاق القصيدة وفي جذورها؛ وتظلُّ صُوَرُ، حاضرة البحر، مرساه ومنفاه إلى اللامتناهي». صدر ديوانه الأخير **«الأعمدة»** عن دار الطليعة/ الاتحاد سنة 1997، في 12 قصيدة عمودية، هي ضعف أعمدة بعلبك الستة، ومنه:

عُقِلَ السَّيْفُ وانطوى الفُرسانُ
بعدما غيَّبَ الزّمانَ، الزَّمانُ
لم تعدْ صهوةُ الفتوح نسيباً

بعدما أنكرَ الفتوح، المُهانُ
إيه يا بيدُ والجراح بقلبي
موحشاتٌ وما لها إخوانُ
إيه يا بيدُ والرّماح العوالي
حاسراتٌ وما لها مهرجانُ
أنكرَ السَّيْفَ نفسَهُ في زمانٍ
حملَ السيفَ ماكِرٌ أُلعبانُ. (**الأعمدة**، صص 61 ـ 62).



■ ويواصلُ الشّاعر إنسانيّةَ كلماته، مبدعاً ذاتاً لذاته، فإذا انطوت ذاتُ الجسد، وشربَ الماءُ قميصَ أيامنا، نهضَ الجُمَانُ الفرّاني من بحار الشّعر المعاصر، ناهداً إلى «كل الجهات»، خارجاً من حدود الأجساد وجغرافيا الكلمات والحضارات، إلى موسيقى القصيدة الواحدة، هي كل الشعر الذي كتبه الشاعرُ لها، لحواء، للحياة، للروح، للنفوس الظمأى التي أوقفتها الطبولُ عند أبواب الجسد، فلم تسمع كلمة واحدة من هذه القصيدة. فيعود الشاعر إلى «لغة الزَّبد الناصع» كما بدأ يوماً. ففي البحر تغتسل الكلمات الشعرية، وفي البر تقيمُ أعمدةً لها، أشياءَ وحيدة، بين أنقاض الكلمات الأخرى التي فارقت روحها، أو ولدت بلا روح، من المعاجم للمعاجم. هنا شعر حب كبير، من الحياة للحياة. وهنا نماذج جديدة.

أية ساعة تعلن منتصف العمر؟

□ مصباح الروح:
في هذا الليل
بعد ان تحجرت الشعلة الأخيرة
وتناسلت فوقها جبال الجليد
أجلس عارياً بين الجدار والجدار
وفي عتمة جسدي
تتفتح كل الرغبات المأسورة
ففي الظلمة الحادقة

مصباح الروح يمسي أكثر توهجاً
وعيون القلب يضيئها شوق لا يعرف الانطفاء
أما أنت،
أيّتها المرأة التي قرأت اسمها في أسفار غير مكتوبة
مذ كان العالم سديماً يبحث عن رحم يتكوّن فيه
وحفرت لها تماثيل الرغبة على جدران القلب
ما بالك تبتعدين كلما اقتربت
أعطيتك كل الأشياء التي أملكها والتي لا أملكها
وعندما كانت الشمس نقطة جليد
خلعت ردائي في ظلمة الغابات لأدفئك
جمعت أغصان جسدي وأشعلتها
لتتألقي كمنارة متفردّة
وأنا انكسر حولك
كظبي مذعور أرهقته المسافات
وأنت، لا تشعرين بتساقط الأوراق
ولا تتنشقين رائحة احتراقها
فنظراتك
تعبر الماء والغبار
وتحط في مكان آخر.
ها هي عيناي تتجلدان
ها هو صوتي يتحجر
ها هي أطرافي يقضمها الصقيع وتتساقط
ومع هذا أتحول سعيداً
إلى أثر على جدار الجليد قربك.

☐ وحيدة في كل الجهات:
على سواحل الليل والصقيع والأحلام الغاربة

أتكوّر في جسدي
أُحدّق في الماء والبرّ والأجرام البعيدة
وعندما أصل إلى حدود جسدك
يتعذّر عليّ العبور
لأنّك تتحولين إلى غابات شائكة ومحيطات متوحشة
إلى عوالم تتكوّن فيها المسافات.
عندما كنت تتفتّحين كريح دافئة
تقطرين ماءً حاراً في حقول الجليد
وتتوقّدين وحيدة في كل الجهات
ثمة انفجار «عظيم» كان يحدث في مكان ما
وأنت
تعودين مرة ثانية من رحم السلاحف،
وتصنعين مدارات جديدة للنوارس.
أيّتها المرأة التي لا أعرف اسماً لها
أو وصفاً يداني علمها
ها أنذا،
حتى من قبل ان يتكوّن بشري في جسدي
مذ كنت أتناسل مع الريح والغبار وأشعة الكواكب
وأنت
سحابةٌ تتجمع بين الأفلاك
وأنا
أبحث عن شذرات جسدك
وعندما كان ينفجر البرق وتتسع المحيطات
أعرف ان عملية خلقٍ جديدٍ بدأت تتكوّن فوق سرّتك.
أي صوت ينبعث من هذا القمر
أية أقدام تعبر في هذا الهزيع من الليل

أية ساعة تدق لتعلن منتصف العمر او نهايته
بعد ان انطفأت كل المنارات التي كانت تدفىء جدران
القلب
بينما أنت
أيّتها المحارة المتفردة
القادمة مع نسائم البر والبحر
تعبرين وحيدة فوق المياه الباردة.

أيقظ الحلم

إلى كمال جنبلاط

ما نبا السيف هدةً وصليلا ... انه الساح يستريح قليلا
انه البدر أسقمته الليالي ... فمحونا عن وجنتيه النحولا
يا بن مَن جاور السيوف انتخاءً ... ما عرفناك مثقلاً أو عليلا
أنت مَن أنطق الجراح كلاماً ... فحفظنا من بعضه الترتيلا
أنت مَن أشعل الدماء شموساً ... لتنير الزمان جيلا فجيلا
يا بن من أطعم الرماح جسوماً ... فزها الفتح خفقةً وصهيلا
يعجز الموت عن نداك وتبقى ... بعد ان شئته صغيراً ذليلا
دمك الطهر يا احتدام القوافي ... قد روى قصة الرجال فصولا
أنت مَن أنكر الزمان خنوعاً ... شاءه الجبن أن يكون طويلا
شاءك الله أن تكون رجاءً ... وعطاءً للسائلين نبيلا
أنت مني على الجفون ضياءٌ ... وأنا منك أرتجي المأمولا
يا بن مَن أشرع الظبات ظلالاً ... تغمر الكون بكرةً وأصيلا
أيقظ الحلم في عيون الليالي ... غُرّةُ الفتح لا تريد الأفولا
ودع الليل والصَغار لقوم ... قد أرادوا من الزمان العويلا
نحن مَن أبدع الصباح شِفاراً ... قد أضاءت على القرون الأولى
صحوة الدهر قد عشقنا عزيزاً ... وجفونا في الحادثات الذليلا
نحن والدهر منذ كان وكنا ... نجعل الحق شامخاً وجليلا
قد عرفنا الحياة وقفة عزٍ ... وضفرنا من حتفنا إكليلا
وزرعنا النجوم في كل قفرٍ ... فأضاءت للمعدمين السبيلا

يزهر الجرح في القفار ويندى كي يباهي الرعيل منا الرعيلا
وملأنا من الحتوف دناناً وسقينا من النجيع حقولا
هل يُلام الكريم إن جندلته طلبة الحق في الفلاة قتيلا
يا انتخاء السروج أين زمانٌ حمل السرج ماجداً أو أثيلا
يوم كنا بكل أفق شهاباً يمنح الحسن مبصراً أو كليلا
صولةَ الحق ما عرفتِ سوانا يُبدع الجرح برقه والسيولا
يا لذل الفتوح إن أُغمِدَ السيفُ وكان ادعاؤه منحولا
أنت يا بن الرجال سبط رجالٍ شرف الساح أن تكون النزيلا
أنطق القلب قد خنقنا شجانا واجعل القول صارماً مسلولا
نم قريراً وإن جفتك الليالي حسبك الدهر ان تكون الصليلا
أنت باقٍ وإن تغيّر جيلٌ فطِماح الرجال يبقى الدليلا

حسين وهبة فرّان

أنيس فريحة (1902 ـ 1992)
الأديب والمعجمي

■ وُلِدَ أنيس فريحة في بلدة رأس المتن سنة 1902؛ ومارسَ الكتابة والتدريس في الجامعة الأميركية (بيروت)، حيث أبدع في الرّبط العلمي بين الساميّات والعربية، وسعى جاهداً لتيسير اللغة العربية في نحوها وقواعدها؛ وحاول بالكتابة تكوين متحف شعبي ونخبوي للثقافة اللبنانية والعربية. تُوفي سنة 1992، وفي قلمه حِبْرٌ لم يجفّ. من أشهر كتبه للحفاظ على المأثور الشعبي اللبناني (**حضارة في طريق الزّوال: القرية اللبنانية**) ومعجم (**أسماء المدن والقرى اللبنانية** وتفسير **معانيها**) ومعجم (**الألفاظ العامية وردّها إلى أصولها السامية**). وفي النحو العربي، وضع كتابين أشهرهما «**نحو عربية ميسّرة**»، ثم كتاب «**تبسيط قواعد اللغة العربية**». كما عمل على التنقيب الأثري والترجمة، فوضع «**أوغاريت**» في صيغة عربية راقية. وصال في مجال التاريخ والأمثال والأدب: «**اسمع يا رضا**»؛ و«**قبل أن أنسى**» (تتمة لحضارة حلوة (جروس برس، 1988)؛ و«**معجم الأمثال اللبنانية الحديثة**» عربي/ انكليزي (مكتبة لبنان/ ط أولى 1974، طبعة جديدة، 1995).

هنا وجهان للكاتب الدكتور أنيس فريحة: وجه الأديب العربي المتخصّص، ووجه المعجمي العربي المسكون بهاجس «**لئلا تزول**» **أو** «**لئلا تضيع!**» كما هو شعار زميله الآخر في التجميع والتنقيب، **سلام الرّاسي***.

I ـ إحياء الأدب الشعبي:

■ على مدى تسعين عاماً، شهد الدكتور أنيس فريحة تحولات الحياة من

مرقابه المتحرّك، ما بين قريته الجبلية رأس المتن، وعاصمة لبنان التي تنفتح للبحر وللجبل معاً، فيتصارعان فيها وعليها، فلا المدينة تحفظُ ريفاً، ولا الريف يسلم من شرّ مدن العالم. وبقوّة تغيّر العادات والأخلاق، سعى أنيس فريحة إلى تهذيب الجبل، عبر حواره مع ابنه «رضا»، ثم محاورة أحفاده، عبر الكتب وعبر الشفاه أيضاً. فهو يحبّ الحياة القروية الطريفة، الظريفة، ويرى في زوالها إنقلاباً على الحضارة مقابل كآبة وفوضى وعولمة زائفة. وحتى لا ينسى أحد ما كان عليه الخاصّ، قبل أن يغزوه العام أو التعولم الأخير، يسترجع فريحة في كتابه «**قبل أن أنسى**» صوراً ظريفة ومثيرة، من عالم لن يعود، ومن بَشر لن يمرّوا في مصهر الأرض مرّتين، تماماً كما هو حال قطرة الماء في نهر هيراقليطس. حياة مزدوجة بين رأس المتن ورأس بيروت، وفاصلة ثقافية راحت تكبر، حتى إنَّ الأولاد والأحفاد نسوا ما كان، وما عادوا قادرين على تصديق ما يُروى لهم عمَّا كان. كتابات فريحة من هذه الزاوية هي محاولة رهيفة لشحن الذاكرة الثقافية العربية بأصولها القديمة والحيّة. يقول: «قبل أن أنسى، والأصح قبل أن أرحل الرحلة الأخيرة، أودّ أنْ أُدوّن سيرة حياتي. لا لأني زعيم من الزعماء، ولا لأني من مشاهير الرّجال، ولا لأني أحدثتُ دوياً في الأرض. ذلك لأني لم أكتشف جديداً، ولم اخترع اختراعاً غيَّر مجرى تاريخ البشرية، فإنَّني وُلِدتُ ونشأتُ في عائلة فقيرة «مستورة» كما يقول أهل الجبل، وكان والدي معلم أولاد القرية، ومالت نفسي إلى التعليم، وأمَّلتْ أن أُصبِحَ يوماً معلِّماً. وهكذا كان». (**قبل أن أنسى**، ص 8). درس أنيس فريحة في ألمانيا (جامعة تيبنغن) وهناك بدأ اهتمامه بالآثار في ضوء اكتشاف أوغاريت (رأس الشمرا) سنة 1928. وبعد ذلك بدأ يكشف لإبنه رضا، وللأجيال من بعده، التحوّلات التي شهدها مجتمع لبنان منذ مطلع القرن. فكانت مجموعة قصص رائعة، تُرجمت إلى الأسبانية (بقلم المستشرق يوسف فورتياس بستيارو من جامعة غرناطة): «كنا عائلة لبنانية تقليدية: خمس بنات وخمسة صبيان. ورب العائلة اللبنانية يكبر ويعظم شأنه بكثرة البنين. وكان شعارُهم في الإنسان: عندما يولد طفل يولد معه رزقه! فلا همّ ولا غم ولا خوف من المستقبل. المدبِّر هو الله». (**قبل أن أنسى**، ص 21).

■ كان من اهتماماته الأمثال والأسماء والعادات، وأيضاً «النكتة اللبنانية». فهذه تثير الضحك في نفس اللبناني الظريف الذي «يحاول زرع البسمة البريئة على شفاه البشر؛ وجاء في تعريفه «**لغة النكتة والفكاهة**» (**النكتة اللبنانية**، صص 10 ـ 11): «تُدوّن النكتة او الفكاهة باللغة الأصليّة التي ننطق بها، ولأننا نحن العرب

من مزدوجي اللغة، علينا أن ندوّن المقول باللغة التي قيل بها، إذْ ليس أسمج من نكتة عاميّة تُروى بلغة فصيحة، وليس أثقل على السمع من فكاهة تُقصُّ على غير سجيّتها. وقديماً سخرَ العربُ من النحويّين وصنّفوا النكات حول المتقعّرين المتحذلقين. ويبدو أنَّ النحو والإعراب لم يسلما من فكاهة القرويّ». (را: أنيس فريحة، **الفكاهة عند العرب**).

■ تحت عنوان «**دراسات في التاريخ**» جرى جمع اعتباطي لمجموعة مقالات متنوعة جداً عن الأدب والأدب الشعبي، وضعها المرحوم أنيس فريحة في أوقات ومناسبات متباعدة، ونُشرت آخر أيامه سنة 1991. وفيها يشير إلى فكرة «**لبنان الملجأ**» التي سبقت فكرة «**لبنان الوطن**». يقول (م. ن. ص 10): «ولبنان الملجأ علّم اللبناني تقديس الكرامة الإنسانية [...]. ولبنان الملجأ خلق في نفس اللبناني نزعة صوفيّة لتقديس الأرض. لا أعلم شعباً سامياً يلتصق بالتراب، ويمرّغ فيه أنفه، ويغسل به يديه كالشعب اللبناني. الفلاّح الذي لا يأكل مدّ تراب في حياته فإنَّ جسمه لا يتجوهر».

■ أخيراً، عرّج الدكتور فريحة على «**القصص العبري القديم**» لقرابة بينه وبين القصص العربي ـ عبر السّامي، كما هو أطروحته في معظم أعماله: «أعطى **فرعون مصر إبراهيم** ابنته **هاجر** لتكون وصيفة تخدمها. صَلّتْ سارة إلى الله أن يحفظها طاهرة نقيّة لأنّه كان زواجاً قسرياً. فبعث الله **جبريل** ومعه عصا (أو سوط)، فكان كلّما مدَّ فرعون يده إليها كانت العصا تنهالُ عليه ضَرْباً الخ.» (**في القصص العبري**، نوفل/ بيروت، 1992، صص 185 ـ 186).

II ـ المعجميّ الأثري:

■ منذ السبعينات راح يتوّج أنيس فريحة مهنته كأستاذ (في علم الفلسفة واللغات السامية) وكاتب باحث في الأدب الشعبي، بسلسلة من المعاجم (صدرت كلها عن مكتبة لبنان، حسب الترتيب الزّمني التالي):

1. **معجم أسماء المدن والقرى اللبنانية** (وتفسير معانيها)، صدر في أربع طبعات ما بين 1992 و1996. جاء في مقدمته (ص IIV): «مبدأ التسمية عند جميع الشعوب السامية، ومن ضمنهم العرب، واحد: التعبير عن فكرة دينية أو عاطفية، كالتمنّي والتيمّن والتبرّك. **والاسم في الأصل جملة تامة** مفيدة، اسمية او فعلية، مثل «**معدي كرب**» فإنّه اسم عربي جنوبي (سبأي حميري) ومعناهُ «غنيمتي بارك» وعبد **مناة** (وهذه الإلهة عربية قديمة يعتقد أنها **إلاهة الحظ والقسمة**، ودانيال

ومعناه «**الله قاضي**» وعزرائيل ومعناه «**الله معونتي**»، فإنَّ جميع هذه الأسماء جُمَلٌ تامة». «ومن نوع الجُمَل الفعليّة «تأبّط شراً» و«شاب قرناها» **ويوسف** (وهو اسم عبراني من فعل معناه **زاد وأضاف**، ويقابله في العربية **يزيد**) ويعقوب، يحلى، ويحيى». ويضيف فريحة (ص XXVIII): «للأسماء قيمة تاريخية، فإنّها مصدر من مصادر التاريخ القديم، وما تعكسه لنا من النواحي الدينية والثقافية والسياسية لا تقلّ أهمية عمّا تنقله لنا العاديات عن الماضي البعيد. يبدأ التاريخ المدوَّن منذ 6000 سنة، ولكن معلوماتنا اليوم تتعدّى هذه الفترة القصيرة من تاريخ البشرية. وذلك بفضل علمين حديثي العهد نسبياً، هما علم الحفريات (او **الأركولوجيا**)، وعلم فقه اللغة (أو **الفيلولوجيا**)، ويرى فريحة **ثلاثة أوجه للتسمية** في بلادنا: وجه ديني، وجه **اجتماعي**، وجه **سياسي**. وعنده أنَّ الوجه الديني هو الأغلب. والجدير ذكره ان معجم أسماء المدن والقرى اللبنانية بناه فريحة على مصادر معجمية وافية: عربية/ عبرية/ آرامية/ سريانية/ آشورية/ فينيقية/ كلدانية؛ كما يفعل كبار العلماء المتخصّصين، وإن تواضع فريحة في علمه وآثر ان يبقى من دراويش القرية. هنا نموذج من عمله [مادة صُور، ص 104]: «في النقوش الفينيقية (صر) وفي رسائل تل العمارنة Sur-ri، وفي النقوش الآشورية Surru. والاسم أصلاً آرامي = Sur الصّخر، وتمثال الله المنقوش على الصخر (الفينيقيون ألّهوا الجبل). وصور القديمة كانت جزيرة صغيرة (صخر في الماء).

2. **مُعْجَم الألفاظ العاميّة** (مكتبة لبنان، بيروت ط 2 سنة 1995):

«ألّف هذا المُعْجَم عَرَضاً في أثناء دراستنا «أثر الآرامية في اللهجات العربية» التي لما تُنْشَر. وكنا عند جمع مواده للدراسة نتلقّط أحاديث الناس خفية، كي لا يشعروا بنا، خوفاً من تغيير لفظهم أو تراكيبهم إذْ أردناها مواد تعكسُ لنا لغة القوم، لا تعمّدَ فيها ولا تكلُّف. وقد أضفنا إلى ما تلقّطناهُ من أفواهِ النّاس ما تيسّر لنا من جمع كراريس ومنشورات باللغة المحكية من قصص وشعر زجلي وصحافة محلية تظهر باللغة العامية. وقد عجبنا في أثناء دراستنا من كثرة المفردات العامية التي يمكن ان تُرَدّ إلى أصل عربيّ صِرْف، فهي حريّة بالدرس والاعتناء». (كلمة تمهيدية). وفي المقدمة (ط): «إنّ القاموس يبدأ به ولا يُنتهى منه. والقاموس يجب أن يكون جهود أُناسٍ كثيرين يتعاونون، وغايتنا من هذه المجموعة ان نضع أمام الناس نموذجاً لدراسة اللهجات العاميّة لعلّ في هذا حافزاً لهم، وعندما تتكوّن لدينا مجموعاتٌ عدّة نستطيع في المستقبل ان نجعل منها **قاموساً علمياً** يجمع شتات اللغة العربية الحيّة» (15/ 4/ 1947).

■ بعض أمثلة: أندبوري (فا): فقير الحال، متشرّد. (لكنّه لا يذكر أصل الكلمة، وهناك مَنْ يفترض أنّها من أندو ـ أوروبي، في سياق نُوري ـ أندَبوري).

■ زَرْنَق (مثل زرزقَ معنىً... زرنق الماء، سقط من مكانٍ عالٍ فسُمِع له صوت؛ و ـ الرجل: شرب الماءَ يصبّه في فيهِ من عَلٍ، أي دون أن يمسَّ الإناءُ شفتيه». (م.ن. ص 71).

3. **معجم الأمثال اللبنانية الحديثة** (عربي/ انكليزي) صدر في طبعة أولى سنة 1974 وفي طبعة ثانية سنة 1995 (مكتبة لبنان). هو سِفْرٌ فريد من نوعه، إذ للمرَّة الأولى تحظى الأمثال اللبنانية بهذا الاهتمام التوثيقي والتصنيفي، مصحوباً بترجمة من العربية إلى الانكليزية، مع ما لهذه المحاولة الصعبة من مخاطر ومن فوائد في آن. وهذا كلّه يدلّنا إلى جيل علمي وثقافي عربي في القرن العشرين، أقدم على مغامرات فردية، تعجز عنها جماعات مجتمعة في بعض الأحيان.



إنَّ الدكتور أنيس فريحة هو «**مركز أبحاث**» مقيم في شخص واحد، خاض كل معارك الكلمات الصعبة، وسعى بكل أدواته المعرفية واللغوية إلى تنوير عصره، فهو إلى جانب اللغات السامية، أتقن الانكليزية وكتبَ فيها معجمه الأخير، بما لا يترك مجالاً للإرتياب في عبقرية هذا «الدرويش القروي» الذي قفز من **رأس المتن إلى رأس العلم في العالم المعاصر**، وأخذ على عاتقه مهام جامعات ووزارات. فقد أنطوى معجمه على 4248 مثلاً، وهذا لا يعني أنَّه غطّاها كلّها؛ ولكنَّه أتى بما لم تستطعه «الأوائل».

محمد حسين فضل الله: حوار الكلمة والواقع (النجف الأشرف ـ 1936)

□ جدولا النهر الواحد:

■ من عيناتا، اللبنانية على حدود فلسطين المحتلة، إلى النجف الأشرف، حتى بيروت بكل ضواحيها، تمتد رحلة محمد حسين فضل الله، الأشهر بكل ألقابه ومن دونها أيضاً. فهو سليل أسرة سياسية ـ دينية، من السادة الحسنيين: ولها **مرآتان: مرآة الذات حيث معركة الفكر والفقه، ومرآة الآخر حيث معركة التاريخ والسياسة**. لا حدود في حياته، ولا في خطابه، بين السياسي والديني، على الرغم من الجلباب الخارجي الذي يحجب المسافة بينهما، ثم لا تلبث هذه المسافة ان تمحو نفسها بنفسها، عندما يدعو السيد فضل الله، وبقوة إلى جرْح الواقع العربي والإسلامي الحاضر، بعدما أحالته «**الأمّة الباكية**» إلى شيء خارج الوجود. رحلة متواصلة، من أشراف مكة إلى أشراف **الكلمة الجارحة** بنار التفكير الانتقادي، المتمادي بين أصوله وفروعه على ثوابت عقلانية، لا صديق آخر لها سوى الله/ العقل. ساحر/ باهر، يأخذنا من المنطق إلى الشعر، ويعود بنا إلى العمق، حيث ما تراه العينُ والعقلُ واحداً، يتنوَّعُ في مرايا التحاور مع الآخر. فهل السيد فضل الله محاور، حقاً، للآخر؟ أم أنَّه **أصلاني**، يسعى بالكلمات إلى محاورة ذاته، لفرضها أصْلاً على آخر، هو بنظره فرع؟

هو من خط **آل فضل الله**، وتحديداً، الوريث الأول لخط السيد محسن

الأمين، المجتهد الشيعي، العربي، الشامي، الذي انتقد تنازع السنَّة والشيعة في لبنان وفلسطين وسورية، الخ، حتى صار خليفتهم «المندوب السامي الفرنسي» أو «الإنكليزي»، ولخط السيد عبد الحسين شرف الدين، الذي آمن بأنَّ «السنَّة والشيعة جدولان من نهر واحد. فرَّقتهما السياسة. وستجمعهما السياسة»! لكن أية سياسة فرَّقت ضفّتي النهر الواحد، وأية سياسة ستجمعهما عند مُلتقى الروحين أو الفكرين الأساسيين، المتكاملين في الإسلام العربي؟

☐ الشاب المعمم:

■ في ذكرياته، وصفه زهير عسيران (صص 31 ـ 32) بقوله: «عندما كنتُ أتردّد على منزل الصديق علي بزي (نائب/ وزير لبناني راحل)، في الستينات، كنت أُشاهد عنده شاباً يافعاً بعمامةٍ خضراء صغيرة ولا يتجاوز عمره العشرين ربيعاً. فعرّفني عليه بأنَّه ابن أخته واسمه محمد حسين فضل الله وزاد قائلاً: «أنا أتوقّع له مستقبلاً زاهراً، لأنَّه متوقّد الذكاء في منتهى الألمعية». ويضيف ز. عسيران، نقيب الصحافيين اللبنانيين السابق:... «فإذا بي أتحقّق مما قاله علي بزي إلى أن وصل إلى ما وصل إليه من فقه وعلم واجتهاد، حتى أصبح صاحب مرجعية ويهتم بالفقراء والبؤساء، فأنشأ مؤسساتٍ خيرية وتربوية ترعى الأيتام والفقراء، ويصرف من أموال الزكاة والتبرعات التي يتسابق الرجال المؤمنون لتسليمه إيّاها لثقتهم بأنَّها ستنفق في مجال الخير». (زهير عسيران يتذكر، دار النهار ـ بيروت، 1998).

☐ المنشىء الفكري:

■ لا شك ان محمد حسين فضل الله ذو مقام رفيع في الخطاب الديني ـ السياسي الإسلامي المعاصر، وهو فَرْد في سرد: محمد باقر الصدر، حسن البنا، سيد قطب، أبو الأعلى المودودي، روح الله الخميني، إلخ سلسلة مفكّري الإحياء الفكري والسياسي الإسلامي في القرن العشرين. في كتابنا **«العقل في الإسلام»** (دار الطليعة، 1993، صص 272 ـ 280)، قاربنا أفكاره للمرَّة الأولى من زاوية فلسفية، تاركين الزوايا الأخرى، الأدبية والسياسية والفقهية لمجالات علمية أخرى، ولباحثين آخرين.

سيفُه الكلمة، التي آمن بها، قرءآنياً وروحياً، فعانقهما ببلاغةٍ تلازمه حتى اليوم، تحدَّث أو صلَّى، أو كتب. يحاور بالإشارة وبالعبارة؛ بالنظرة وبالصمت، حين يضيق الكلام عن المكنون او المضنون به على غير أهله. بين **دعوة الجمهور**

بلا فكر أو فقه مؤصّل، ودعوة النخبة الإسلامية إلى فكر بلا جمهور، تخيّر السيد فضل الله الدّمج والتوصيل العلمي، الدقيق قدر المستطاع؛ فهو منذ النجف الأشرف وتجربة معاصريه أو مجايليه الآخرين، اختار المنبر، والظلّ، والممارسة السياسية بكل تهذيباتها الإسلامية المعروفة عند أهل الرأي والسنَّة والجماعة. فهو أديب إسلامي، يحاور أصوله وفروعه في آن، على قاعدة الاحتكام للحيّ، الصديق الأرفع، «صديقي الله»، كما قال لإذاعة مونتي كارلو مؤخراً.

هذه الصداقة تستوجب الصدق مع الذات، ومع الإسلام نفسه، ومع الكتاب العزيز؛ والصدق مع الآخر كآخر، ثم كذاتٍ بعد حوار. لم يؤسِّس حزباً لنفسه، ولا حركة، ولا «جمهورية»... ومع ذلك شارك في إرشاد روحي/ عملاني للواقع الذي عاشه في النبعة، الضاحية الشرقية لبيروت قبل الحرب؛ ثم في الضاحية الجنوبية لبيروت، حيث تعرَّض مراراً وتكراراً لإعتداءات من القوى التي دعا لمقاومتها ومقارعتها. مرشد روحي، أو روّاح، يعامل الأرواح بما ترجو وتطيق. شديد الحضور في الساحة الدينية الإسلامية، الشيعية وغير الشيعية. وهو شديد التأزّم في تجاربه الحلوة والمرّة. حين رجع إلى نفسه، من مقام الشاهد، اختار نفسه مرجعيةً فكرية، لعوالم أو دوائر ما زالت تبحث عن مرجعيات أخرى، في المُعلن والمسمّى، وفي اللامعلن أو المسكوت عنه.

من التأصيل إلى القوّة:

بمعنى ما، عنده كل أصل سياسة او تدبير. وبمعنى آخر، كل سياسة تفكير وترشيد لواقع لا يتوقف عن التغيّر ما دام قائماً ومتحرّكاً. انطلق من التأصيل في المفاهيم ـ كما هو الحال في أعماله الأولى المنشورة ما بين 1970 و1982: الإسلام ومنطق القوّة ـ قضايانا في ضوء الإسلام ـ خطوات في طريق الإسلام، أسلوب الدعوة في القرءآن ـ الحوار في القرءآن... الخ. ـ وفي المجلة التي يشرف عليها ـ المُنطلق! وبين الانطلاق والمنتهى، تتحقق قوّة سياسية في المجتمع اللبناني، قوّة جديدة، وُصِفَ هو بأنَّه مُرشدها الروحي؛ لكنَّه لم يرأسها يوماً، ولم يوجهها علناً، نعني (حركة أمل/ حزب الله ـ الحركة الإسلامية للمقاومة في الجنوب). ربما استفاد من تجارب «حزب الدعوة» في العراق، كما استفاد أكثر ربما، من تجارب «الإخوان المسلمين». ومع ذلك هو فقيه مجدِّد، مراهن بقوة على قوّة الإسلام الراهن، وأكثر على قوّة الإسلام العالمي، الآتي من فكر واقعي، علمي، جارح حتى تثوير الأشياء بذاتها على ذاتها.

هو حالياً، آخر الدّعاة الإسلاميين المعاصرين الكبار. وهو في «المسائل الفقهية» يريد الذهاب بعيداً، كأنّه يدرك أنَّ أبواب الاجتهاد الإسلامي كانت مفتوحة دوماً، لكنّها كانت تفتقر إلى المجاهدين/ المجتهدين، كما أنَّ أبواب الممانعة او المقاومة في الإسلام قائمة دوماً، لكنها تستدعي مَن يستجيب لنداء الواقع المتغيّر في الوقت المناسب.

أنتج السيد محمد حسين فضل الله قراءة جديدة لإسلام فكري معقلن، أو أكثر عقلانية، في ضوء الواقع الذي يراهن على جرحه وتغيّيره، بإعلان ثوابت فكرية من جهة، وبالغاء المسافة في السلوك بين القول والفعل، وتالياً بطرد «النّفاق» من الممارسة التغييرية.

إلاَّ أنَّ الواقع الذي يجرحه السيد بكلامه وإرشاده، وحتى بأعماله ومؤسساته، لا يزال ممانعاً، ومنيعاً على الماعون العلمي أو التكنولوجي المعاصر. وهذه الممانعة يجد لها السيد فضل الله أسباباً أخرى، خارج الإسلام والعقلية الإسلامية، المتشظية على مدى القارات، وعلى مدى الصراعات والحضارات التي كادت تفقد العرب المسلمين هويتهم كأبناء مدار أوسع: المدار الحضاري العربي - الإسلامي، الممتد من الصين إلى أميركا، على قوة، قوامها أكثر من مليار و300 مليون مسلم.

إنَّ استكشاف أسباب الضعف، فكرياً، لا يعني بالضرورة الانتقال إلى تشخيص مقومات القوّة المادية أو الروحية، او الاثنتين معاً. فالمغامرة الوجودية، الحضارية، الإسلامية التي دعا إليها كبار الإصلاحيين الإسلاميين في عصرنا، من عرب وغير عرب، إنّما واجهت في واقعها الطويل المدى والتجارب، عقبتين: عقبة **الأُمّية الحَرْفية**، وعقبة **الأُمّية الفكرية**. أمّا الأولى، فلم تجد حتى الآن مَن يعالجها في الممارسة، وهي الأقوى. عقبة الأُمّية الإسلامية لم تشغل بعد بال المصلحين والمفكّرين، ولا حتى هؤلاء «المجدّدين» على رأس كل مئة عام. القوة الإسلامية العظمى مهدورة في خارطة القارات، بين الفقر والمرض والجهل والحروب المحلية او الأهلية. ويبقى للمرشد الروحي، أو المجتهد الإصلاحي، حيّز آخذ في الضيق: نعني حيّز الثقافة المتبقي لدى المسلمين، حيث لا يتعدى عدد القرّاء الواحد بالمئة، وفي أحسن الأحوال 3% في أوساط الجامعيّين والمتعلمين.

☐ صورة المسلم في القرن المقبل:

يبدو السيد محمد حسين فضل الله متشائماً في نظرته الأخيرة إلى صورة المسلم، الفكرية والسياسية في القرن الحادي والعشرين؛ وهو يشهد ما يجري في الكوسوفو، بعد أفغانستان، والجزائر، والسودان، دون نسيان المشهد اللبناني - الفلسطيني المستديم، ومشهد التشيشان المتجدّد...

فهل تراجع السيد فضل الله في مشروعه السياسي إلى الثقافي، ومن الموضوعي إلى الذاتي، ومن الفكري إلى الفقهي؟ عملياً، ما زال يدعو إلى التفاكر، أو التعارف، بالمعنى القرآني. ولكن، تبدو الغلبةُ، ميدانياً، للتناكر، لإنكار الآخر، وللتمذهب، وللتعصب على الواقع... بمكرٍ؛ وهذا ما انتقده السيد مؤخراً في مؤتمر «الوحدة الإسلامية» المنعقد في بيروت (30/ 31 أيار 1999) حين كشف اللثام عن **ازدواجية الخطاب الإسلامي المعاصر: فهو خطاب مذهبي، يدَّعي محاورة الآخر، ثم يعود كل واحد من المتحاورين إلى جماعته المذهبية او الطائفية، ليعلن لها أنَّ ما قاله هو غير ما يضمره حقاً**، وإنَّه كان فقط لأجل استهلاك الآخر. فهل بلغ الاستهلاك الفكري والثقافي هذا الحد فعلاً؟ أم انها نظرة تشاؤمية، مريرة، تعكس بعض ألوان تجارب السيد فضل الله، آخر هذا القرن، بعد إنسداد آفاق الخطاب الإسلامي عموماً، والفقهي «الثوري» خصوصاً؟ أسئلة سيجيب عنها الواقع القريب في العقد الأول من القرن المقبل.

مهدي فضل الله (1942 ـ عيناتا)
منهج ما بين المنطق والفكر الإسلامي

■ الدكتور مهدي فضل الله، الصادر من أقاصي جبل عامل (في 1/ 6/ 1942) إلى بيروت، قافزاً فوق تحريم المنطق والفلسفة، دارساً ومدرِّساً (هو أستاذ المنطق ومنهجيّة البحث العلمي، في الجامعة اللبنانية/ كلية الآداب/ قسم الفلسفة)؛ باحثاً ومحقّقاً وكاتباً في المنطق حتى التفلسف، هو أيضاً أديب وناثر ومؤرّخ فلسفات. دكتوراه دولة في «الفلسفة الإسلامية» من جامعة السوربون (باريس). أعماله تدور حول المنطق والفلسفة والفكر الإسلامي ـ لولا بعض الوجداني او السياسي.

I ـ أعمال الدكتور م. فضل الله:

1) **مع سيد قطب** في فكره السياسي والديني (ط 2/ مؤسسة الرسالة، بيروت، 1979).

2) **مدخل إلى علم المنطق** ـ المنطق التقليدي (دار الطليعة، ط 4، 1990).

3) **من وحي الحسين**: التزام وثورة (مؤسسة الكتاب، بيروت، 1980).

4) آراء نقدية **في مشكلات الدين والفلسفة والمنطق** (دار الأندلس/ بروت، 1982).

5) **من أعلام الفكر الفلسفي الإسلامي**؛ (الدار العالمية للكتاب، بيروت، 1982).

6) **وهم الحبّ والعمر**، (دار اقرأ، بيروت، 1983).

7) **فلسفة ديكارت ومنهجه** ـ نظرة تحليلية ونقدية (دار الطليعة، بيروت، ط 1/ 1983؛ ط 2/ 1986).

8) **الشّورى**، طبيعة الحاكميّة في الإسلام (دار الأندلس، بيروت، 1984).

9) **الاجتهاد والمنطق الفقهي في الإسلام**، (دار الطليعة/ بيروت؛ 1987).

10) **أصول كتابة البحث وقواعد التحقيق** دار الطليعة/ بيروت؛ 1993).

11) **بدايات التفلسف الإنساني** ـ الفلسفة ظهرت في الشَّرْق؛ (دار الطليعة، بيروت، 1994).

12) **العقل والشريعة** ـ مباحث في الابستمولوجيا العربية ـ الإسلامية (دار الطليعة، بيروت، 1995).

13) **الشمسية في القواعد المنطقية** (تقديم، تحليل، تعليق وتحقيق الدكتور مهدي فضل الله)، منشورات المركز الثقافي العربي، بيروت 1998).

II ـ نماذج من نصوصه:

■ لا تزال أعمال الدكتور الأستاذ مهدي فضل الله قيد التدريس الجامعي، ولم تخضع بعد للدرس الانتقادي، سواء داخل الجامعة أم خارجها (إلاّ في شذرات نقدية صحافية، سريعة) وهي على تنوّعها واختصاصها في الخطاب المنهجي والمنطقي ـ أساس العقلانية الفكرية الحديثة ـ تستحقّ مزيداً من الاعتناء، لجعلها أجدى وأفيد في درس الفلسفة.

1) تفهيم الفلسفة:

«ولا بد من الإقرار بأنَّ من جملة العوامل التي تحولُ دونَ إقبال الطلاّب على دراسة الفلسفة أو التخصص فيها، **عامل التقيّد**، الذي يلفّ الكتابات الفلسفية، **والغموض** الذي يكتنفُ أفكار مختلف الفلاسفة، وعدم تنبّه القسم الأعظم من المشتغلين في حقل التأليف الفلسفي لهذه الظاهرة، ووقوعهم هم بدورهم، في شراكها.

«صحيح أنَّ **الفلسفة عالمٌ يقوم على مجموعة من المصطلحات الخاصة به**، إلاّ أنَّ من الصحيح أيضاً أنّنا بإمكاننا ان نقدّم موضوعات الفلسفة بصورة مشوّقة، وذلك عن طريق **التبسيط والتوضيح**، بحيث يصبح المتعذّر او المتعسّر على الفهم، مفهوماً وبدون أن ننسى ولو لحظةٍ واحدة ـ **بأنَّ كثيراً من الدارسين للفلسفة يحبّون ان يعيشوا في عالمها، ويمشوا في رحابها، ويتذوّقوا ثمارها، دون أن يكون همّهم**

التفلسف واكتساب **أسماء الفلاسفة**. ولا بد من الإشارة، إلى أنَّه مهما قيل عن الأسلوب السلس، الذي ميَّز كتابات ديكارت، فإنَّ هذا الأسلوب، كان في كثير من فلسفة ديكارت أسلوباً معقداً جافاً، يفتقدُ في بعض الأحيان **التماسك** الدقيق، كما الوضوح والجلاء. ونحنُ قد آلينا على أنفسنا، حالَ ولوجنا باب التأليف الفلسفي، أن يكون **أسلوبنا قريباً من الإفهام**، لا يحتاج معه القارىء إلى كثير من العناء او التفكير حتى يلتقط ذهنه ما نقوله او نودّ قوله». (**فلسفة ديكارت ومنهجه**، م.س. صص 5 ـ 6).

طبعاً هذه تجربة جديدة لأستاذ الفلسفة في انتاج النصوص التفهيميّة، وهي بذاتها تستحق الانتباه، لاقترابها من المنهج العلمي. فماذا استخلص الدكتور م. فضل الله من درس ديكارت (م.ن. ص 189 وما بعدها):

2) قصة «الأحلام الثلاثة»:

«إنَّ فلسفة ديكارت، التي تُعتبر المحرّك الرئيسي للفكر الفلسفي الغربي الحديث، قامت على أساس من الأحلام ـ ثلاثة أحلام ـ وتفسير ديكارت لها بأنَّها «**رسالة من روح الحقيقة**»، وعدته بأنْ تفتح له خزائن العلوم جميعها: ودعته إلى إقامة العلوم كلّها على أساس جديد، بعد ان اكتشف فيها أسس علم بديع، يستحقُّ الإعجاب. ونحن، لو لم تكن قصة «**الأحلام الثلاثة**» ثابتة، بإجماع مؤرخي حياة ديكارت، لرفضنا مجرّد التصوّر بأنَّ الأساس الأول للفلسفة الحديثة قد قام على أساس من الأحلام وتحت تأثير منها»؟

■ «إنَّ المنطق الجديد ـ منطق الكوجيتو ـ الذي جاء به ديكارت، لإقامة فلسفته عليه، هو منطق لا يرتفع عن النقد؛ بل إنَّه يتهاوى أمام النقد المنطقي الصّرف. وإذا كان الأمر كذلك ـ وقد بيَّنا ذلك بإسهاب ـ فمعنى ذلك ان فلسفة ديكارت ولاسيما الميتافيزيقية منها، تتهاوى أمام النقد الفلسفي المنطقي». (**فلسفة ديكارت ومنهجه**، م.س. ص 189).

3) علاقة طالب العلم بالنصوص:

«ولعل من أهم واجبات الطالب العلمية هي أن تكون علاقته العقليّة مع النصوص التي يقرأ، **علاقة ودّ ومحبّة وصداقة**، لا علاقة سيطرة وتحكّم، أو علاقة عبودية وتبعية.

«**فعلاقة السيطرة والتحكّم** هي علاقة موضوعية جافّة تعتمد على كل ما هو محسوس ومجرّب مصطنع، ومجالها العلوم الطبيعية الدقيقة القابلة للتجريب؛

والتعامل مع العلوم الإنسانية، التي هي ثمرة الإنسان كله: عقله ونفسه وقلبه ووجدانه الخ. . . بالطريقة عينها التي نتعامل بها مع العلوم الطبيعية، فيه إجحافٌ كبير [. . .].

«**وعلاقة العبودية والتبعية** هي علاقة مرفوضة ايضاً إنَّها تجعل الطالب/ الباحث مقيّداً بالماضي وبكل ما يختزنه من تراث، بحيث يجيء عمله نقلاً وجمعاً، لا خلق فيه ولا إبداع، في حين أنَّ الغاية من البحوث لها (. . .) الخلقُ والإبداعَ ليس إلاَّ.

«أمَّا علاقة **الودّ والصداقة**، **فهي** العلاقة الصحيحة، التي يجب أن تنشأ وتقوم بين الطالب والنّص؛ لأنَّ النص ثمرة إنسان بكامله [. . .] بمعنى أنَّ على الطالب ان ينظر إلى النص نظرة تقدير واهتمام، لا نظرة فوقية او عداء، او نظرة عبودية وتقليد؛ لأنَّ النظرة العدائية أو التقليدية إلى النص، «رفض واعٍ أو لا واعٍ لمعالجة النص» معالجة موضوعية». (**أصول كتابة البحث وقواعد التحقيق**، م.س. ص 40).

4) الخلاف: التعدّد

«وإذن، فإنَّ **إعمال الفكر او العقل** في الدين مثلاً، وفي زمانٍ محدّد ومكان معيّن، قد لا يكون هو نفسه دائماً في كل مكان وزمان، وغالباً ما يتغيّر بتغيّر المكان والزمان، لمسايرة الأوضاع المستجدّة باستمرار، كما تقتضي الشريعة ذاتها، وهناك من الفلاسفة مثل هيراقليطس وهيغل، مَنْ يقول بأنَّ الوجود في صيرورة دائمة وفي تطوّر دائم، وان الحقيقة تبعاً لذلك، **في** تبدّل مستمر، وبالتالي فهي دائمة التغيّر. ولذا **فليس ثمة حقيقة ثابتة دائمة، ولا يمكن الحديث عن حقيقة مطلقة** (. . .). ثمَّ إنَّ نتائج العلم المتفق عليها او بالأحرى المسلّم بها، لا تُعتبر صحيحة وثابتة، بالمطلق؛ لأنَّ العلم لا يعرف الجمود او الثّبات، وإنَّما يقوم على التطور والتغيّر باستمرار. فحتى القرن التاسع عشر، كان العلماء، مثلاً، يعدّون **الإسفنج** من فصيلة النّبات، إلى أنْ ثبتَ لهم أنَّه من فصيلة الحيوان». (**بدايات التفلسف الإنساني**، م.س. ص 21).

5) ما بين الفلسفة والشريعة: لا شراكة

«إنَّ معظم المفكّرين المسلمين المعاصرين يميّزون تمييزاً حاسماً بين الفلسفة والشريعة، ولا يرون أنَّ ثمة قاسماً مشتركاً بينهما. فهنالك فرق كبير بين منطق الفلسفة ومنطق العقيدة؛ بين منهج الفلسفة ومنهج العقيدة؛ بين أسلوب الفلسفة

وأسلوب العقيدة. إنَّ لغة الفلسفة تختلف عن لغة العقيدة، ومن الخطأ ان نخلط بينهما. فالفلسفة والعقيدة عالمان غريبان عن بعضهما البعض، ولا يمكن ان يلتقيا على الإطلاق، لأنَّه لا علاقة جامعة بين الاثنتين. فأسلوب الفلسفة أسلوب منطقيّ معقّد جاف، يخاطبُ العقل وحدَه، معتمداً لغةً خاصة ومصطلحات خاصّة، لا يدركها إلاَّ قلَّةٌ من النّاس، في حين ان العقيدة تعتمد الوضوح والبساطة. ونحنُ لا نعرفُ الحقيقةَ بالعقل وحدَه، ولكنَّنا نعرفها بالقلب ايضاً، على حد قول ديكارت وباسكال، الفيلسوفين الفرنسيين المعروفين». (**العقل والشريعة**، م.س. ص 35).

6) الماصدق: المفهوم (تواطؤ، شك، اشتراك):

«وإن انطبق الكلي في **ماصدقه او مفهومه**، في الخارج، كما في الذهن على جميع أفراده بالسوية، **كالإنسان** الذي يصدق معناه في الواقع على جميع أفراد النوع الإنساني، **وكالشمس** التي يصدق معناها في الذهن على جميع أفرادها، سُمِّي بـ «**المتواطىء**». وإن لم يصدق الكلّي في معناه على جميع أفراده بالتساوي، بل كان حصوله او صدقُه في بعض الأفراد أولى أو أقدم، أو أشدّ من البعض الآخر، سُمِّي بـ «**المشكّك**»، لأنَّ الناظر فيه يتشكّك هل هو متواطىء او مشترك **كالوجود** بالنسبة إلى الواجب والممكن [...]. أمَّا إذا كان معنى الكلّي في أفراده متعدّداً، أي متكثّر المعنى، فهو يسمَّى بـ «**المشترك**» كالعين، التي تُقال لعضو البصر وعين الماء والذهب وقرص الشمس». (**الشمسية في القواعد المنطقية**، م.س. ص 49).



■ مهدي فضل الله لا يغادر مضمار البحث الفلسفي ـ العلمي، وعلى طريقه «**المنطق الفلسفي الإسلامي**» ما بين القرنين الهجريين السابع والتاسع. منطق الفلسفة، لا يضعه فضل الله في مواجهة «منطق الشريعة» ولكنَّه يقول للشريعة ـ باسم فلسفته ـ «مغلوبُكِ»، كما فعل أُنسي الحاج* مع «الرسولة بشعرها الطويل...».

مُحمَّد الفيتوري (1932 ـ الخرطوم)
جنون الرومانسية المريضة

■ «واليوم يقف محمد الفيتوري في مستهل طريق جديد، وخلص إليه بعد كفاح صادق مرير؛ يقفُ جَسُوراً غيرَ هيّاب، وعلى سنّه التي لا تتجاوز الخمس والعشرين ترقد مسؤولياتٌ جسام، نحو هذه الرؤيا الإنسانية الصادقة التي امتلأ بها وجدانه». بهذه الكلمات قدّمه الناقد المصري الكبير محمود أمين العالم (**ديوان محمد الفيتوري**، دار العودة، بيروت، 1972، ص 53). فمَن هو إذاً؟

□ حزنٌ في الأزهر وفي الشّعر:

في مرآته، يرى شبحه وهو في الثانية عشرة، صبيّاً، أسمرَ، قصيراً، نحيلاً، وحيداً لأبويه، إلاّ من شقيقته وحيدة. ويستذكر آلام قدره الموسوم بالانفراد والتوحد. فهذا المتوحّد سيكون له تدبير شعري، غير التدبير الفلسفي الذي ذهب إليه «متوحّد» ابن باجة.

هو السوداني العربي، الليبي، الإنساني، الأسود بلونه، الأبيض بفكره، كان منذ الثلاثينات مسافراً في الزّمان على **عمر الجنون**، وفي المكان على عشراتِ ألوف الأميال، ما زال يقطع بعضاً من مسافاتها حتى اليوم. سيرته سيرة عاشق، حالم، تائه، ما زال يتساءل: «**هل الشعر هو الجنون؟ هل الجنون هو الشّعر؟**» (**ديوان**، م.ن. ص 7).

ـ كتابته هي بنتُ قراءاته ومعاناته.

ـ له في ذاته وفي عالمه العربي رحلات، ما بين الخرطوم والقاهرة والاسكندرية وبيروت وطرابلس الغرب وروما... إلخ اللامكان.

فمن حفظ القرءآن الكريم إلى الأزهر الشريف، قفز وحدَه، في بيت أبيه خارج المقروء الديني، واستوطن في المأثور الشعبي العربي. في سيرة **عنترة** وجدَ عزاءَه الأول: إنَّه «العربي الأسود مثله»، وعنده يتلازم الكرُّ والحرية، فيما يتعدّى الألوان والأجناس. فإلى أين كرَّ وفرَّ محمد الفيتوري بشعره؟

هذا العربي الافريقي، السوداني أولاً، ثم الليبي مؤخراً، مارس قراءات شتّى، حسب الموفور: بعد عنترة، بحث عن غربته العصرية في تغريبة بني هلال، لاسيما «سيرة أبي زيد الهلالي سلامة»؛ وهجم على أساطير الأدب العربي وخرافاته الشعبية مستوضحاً ذاته من خلال: حمزة البهلوان، الأميرة ذات الهمة، فيروز شاه، ألف ليلة وليلة، سيف بن ذي يزن. لربما كانت المكتبة العربية العادية هكذا في الثلاثينات والأربعينات؛ لكنها امتلأت بعد الحرب بالترجمات التي قرأها بشغف م.م. الفيتوري: البعث، أنا كارنينا، الحرب والسلام لتولستوي؛ فاوست، آلام العاشق فرتر لجوته، غادة الكاميليا، مجدولين، طرزان، أرسين لوبين، ومغامرات بوليسية أخرى...

... لكنَّه أُصيب بالحزن في الأزهر وهو يتقلّب بين **ألفيّة** ابن مالك والمجادلات الفقهية الكلامية. فراح يستجوب حزنه ويكتب. فهربَ منه إلى شعراء الجاهلية، الفحول أصحاب المعلّقات، والصعاليك ايضاً، الذين وجد فيهم صورة الفقراء المعاصرين في إفريقيا السوداء وسواها. كما استغرق في مناخات الشعر العباسي... لكأنَّه كان يرغب في ممارسة الرؤية الشعرية بكل حواسه، ناهداً إلى **أصالة ثلاثية: عاطفية/ فكرية/ إبداعية.**

شاعر عاشق. يعشق نفسه ويكرهها (قصير/ أسود/ دميم). وهو كما عرفناه ليس كذلك، لا في شخصه ولا في شعره: إنَّه شاعر عربي مبدع، طريف، ظريف، بريء، ولسمرته جمالات. على ان الرومانسية القصوى التي تجاذبته، ما بين قوسَيْ أبي القاسم الشابي التونسي، والياس أبي شبكة اللبناني، جعلته يعتمد النجوية (الرومانسية المرضية) ويسقطها على نفسه، كما وصفه يوماً محمود أمين العالم: **«إنَّك شاعر مريض»**! والواقع ان كل الشعراء والكتّاب مَرْضى بمعنى ما. وهذه خصيصة لا نقيصة، خصوصاً إذا تأملنا في موارد الفيتوري الذي لم يصل حبّه للمرأة وللأرض إلى أقاصيه، فراح يعوّض عن ذلك بقراءات من شعر المهجريّين العرب، وفي طليعتهم جبران خليل جبران (**كتاب النبي**)، الذي رأى فيه: «انه غريب وحزين ومنكسر القلب مثلي» (ديوان الفيتوري، ص 20). ثم رأى في شارل

بودلير، شاعر اللعنة الفرنسي، ما يكمّل حزنه وعذابه خارج الأزهر، الذي خرج منه شاعراً، لا فقيهاً: «الأروع من كل ذلك ان معبودته [بودلير] الأرضية **جارية سوداء**، اسمها جان ديفال...».

سنة 1948 بدأ محمد الفيتوري كتابته الشعرية الأولى، بعنوان «**الى وجه أبيض**»، مدافعاً عن الوجه الأسود، الحر، المقاوم، الرافض للعبودية. وفي عام 1957، صدر له ديوان أول: «**أغاني إفريقيا**» بتقديم من م.أ. العالم؛ «**الفيتوري شاعر في مقدّمة شعراء المدرسة الواقعية**»... ونضيفُ، **الرومانسية الغنائية الثورية**، كما سنرى في نماذجه.

I. أغاني إفريقيا:

«إفريقيا استيقظي...
استيقظي من حلمكِ الأسودِ
... ألم تملي قدمَ السيّدِ؟
... استيقظي من ذاتكِ المظلمه
كم دارت الأرضُ حواليكِ؟
كم دارت شموس الفلك المظلمه؟
... استيقظي من نفسك القابعه
أكلُّ ما عندكِ أن تصبحي مزرعه؟
... أكلّ ما عندك أن تُصدّري قوافلَ الرقيق يا ضائعه؟

(ديوان، صص 61 ـ 64)

«بالأمس ناديتُ ارضي، فاستيقظت من كراها
استيقظت تحجبُ الشمسُ أوجهاً وجباها
استيقظتْ تنفض القيدَ صاغراً عن خطاها
وتستردُّ بطولاتها، وتعلي علاها». (**ديوان**، ص 209).

II. أذكريني يا افريقيا:

بداية الرواية الألم
خاتمةُ الرواية الألم

أكذوبة هي الرواية... أكذوبة هو الألم. (ديوان، ص 229).

III. صناعتي:

صناعتي الكلام. سيفي العلم وكل ثروتي شعورٌ ونغم
ولست واحداً من أنبياء العصر
لست من فرسانه الذين يحملون رايات النضال
أو يخطّون مصائرَ الأمم
لكنْ لي هوىً يكبر كلّما أكبر
لم أمنحه مرّةً لملكٍ متوّج
ولم أمرّغ وجنتيه فوقَ أعتاب صَنَمْ

(ديوان الفيتوري، صص 333 ـ 334)

... أجيء لاهثَ الأنفاس، مصلوبَ العنق
روحي سحابةٌ وجسدي شَفَقْ
لا شيء في يدي، لا شيء في فمي
إلاّ بقايا مقطع قصيرْ
أعزفُه في خَجَلٍ على الورق. (م.ن. ص 337).

I7. معزوفة لدرويش متجوّل:

... كالدرويش المتعلّق في قدمَيْ مولاه، أنا
... فأنا جَسَدٌ... حَجَرٌ
شيء عبر الشارع،
جُزُرٌ غرقى في قاعِ البحرْ
حريقٌ في الزَّمن الضائع
قنديلٌ زيتيّ مبهوتْ
في أقصى بيتٍ، في بيروت
أتألّقُ حيناً ثم أُرنّقُ ثمَّ أموت.

(ديوان، صص 453 ـ 454)

نقشوا اسمكِ في شفتيَّ.
وكانت بيروت الغجريّة معشبةَ القدمين
يستلقي معطفها الوحشيّ كسولاً في ظلّ الكتفين...
- بيروتُ عجوزٌ تلبسُ زينتها في كل مساء
لكلاب الصَّيْدِ.. وللغرباء؛
أما نحن الفقراء؟ (ديوان، صص 456 ـ 457).

V. سقوط دبشليم:

أكتب عن عصرك،
عصر الغضبِ الميت، عصر الضحك المقهور
عصرك يا مولاي، حيث تركض الخيول في القماقم
وتسكن الغربانُ في العمائم
حيث يهبُّ فجأةً من ظلمة العصور: الديناصور (م.ن. ص 558).

وقال بيدبا لدبشليم: يا مولاي معذرة...
للنصب الأنيق فوق المقبرة،
فالموتُ كان الفجرَ، والطريقُ كانت مُقْفِرة. (م.ن. ص 564).

VI. البطل والثورة والمشنقة:

الآن يا شيخي نحن إثنان: أنتَ وأنا
يا ويلتا أغلقت الرّيحُ الدروبَ خلفنا
وانقسم الإنسان، شطرين، كما لم يشأ الإنسان. (م.ن. 569).
كان قلبُ الحديقة يركضُ مختبئاً في الظّلام
والحديقةُ أرخت ستائرَها كي تنام
وتدلَّى القمرُ، ذلك العاشق محبُّ السَّهَر
ومضى يتسلّقُ سورَ الحديقه
كان نصفَ إلهٍ ونصفَ بَشَرْ

كانَ كلّ العذابِ وكل القَدَرْ. .

وأطلّت عليه عيونُ الحديقه

عارياً داهمتْهُ عيونُ الحديقه: «يا قمر، عارياً يا قَمَرْ»

أعمقُ الحزنِ حُزْنُ الحقيقه

واستحال القمرْ

حَجَراً ميتاً تحت سور الحديقه»! (م.ن. صص 603 ـ 604).

قاف

ق

سميح القاسم (1939 ـ الزَّرقاء)

نحنُ لا نحنُ

■ وُلِدَ سنة 1939 في الزرقاء (الأردن)، وفي بلدة الرّامة (الخليل) تلقّى علومه، وفي مدينة الناصرة أنهى دراسته الثانوية. له رواية «**إلى الجحيم أيُّها الليلك**»، نشرها سنة 1978، وعدّة مجموعات شعرية: مواكب الشمس، أغاني الغروب، إرم، دمي على كفّي، دخان البراكين، سقوط الأقنعة، في انتظار طائر الرعد، قرءآن الموت والياسمين، و**الكتب السبعة** (دار الجديد، بيروت، 1994)، هو «رواية عن الرَّبَذي». ظهرت معظم أعماله في ديوان سميح القاسم (دار العودة). هو من المبدعين الكبار في الشعر العربي المعاصر، سواء داخل فلسطين أم في خارجها. ميزة شعره الإلتزام والوضوح في توصيل المضمون السياسي للشعر الوطني والوجداني.

I ـ مختارات من «الكتب السبعة»:

1. من كتاب المنفى:

«وفي شهر تموز من عام 2000
(في الزّمنِ القرمطيّ) تُضيء المدينه
بحمّى حريقٍ رهيب،
وبعد ثلاثِ ليالٍ وثلثي نهارٍ، يُعيد إليها السكينه
رسولٌ غريبٌ

وبعد نهار يعودُ إليّ، وأولدُ فيه، ويُولَد فيَّ.
أرى في طريقٍ إلى الشامِ نَخْلاً كثيراً
وفي اللاذقيّةِ قنّاصةٌ ميّتين. (**الكتب السبعة**، صص 14 ـ 15).
«يقول للطاغوت: وُلدت في التابوت
خُدِعت ما أدركتُ أنَّ المهدَ عنكبوت» (م.ن. ص 21).

2. من كتاب الوداع:

أنتَ تبصرني/ وأنا الآن لا أبصرُكَ
لن تضاهيني/ أنا يا سيّدي أقهرُك
وأنا أُبصركْ
واحداً لا أحد/ غيرَ ضيفٍ ثقيلٍ يُسمَّى الأبد.
وهنا رائع شَجَرُ الليل، لكنّني خائفٌ/
خائفٌ أن يعود النهار/ لأرى شجراً يابساً عابساً
لا طيورَ وما مِنْ ثمار
والقميص الذي أرتديه/ يتباهى عليّ/ ولكنّي لستُ فيهْ
وهُنا لم تَمِلْ لترى أصلها السنبُله...
وهنا تُدركون أنّه كان/ لا مثلما تشتهونْ
كان/ كي لا يكون. (**الكتب السبعة**، صص 69 ـ 71)

إذاً ههنا نحنُ. ما مِنْ هنا. نحنُ لا نحنُ.
ها نحنُ أيدي سبأ. وما مِن سبأْ.
مزوّرة في الميادين كل التماثيل. أقنعةٌ لا وجوه.
دموع من النفط. ألسنةٌ من دخان الحرائق.
أيدٍ من القش والخيزران. وأطقُم أسنانِ موتى [...]
إلى أين يرجع عمّالورديّة الليل؟
ومن أين نستورد الآنَ أغذية العُلَبِ التالفه؟
ودولتنا خائفه، وعُملتنا زائفه، وساعاتنا واقفه؟ (م.ن. صص 80 ـ 81).

3. من كتاب البرج الثالث عشر:

. . . يمشي وينثرُ النُّجومَ نرْداً على طاولةِ الأرضِ
يصيحُ ظافراً: دوشيشْ، دوشيشْ
ويسجدُ المجهولُ للمعلومْ
يمشي/ إذا مشى/ ترتعشُ العروشْ
مثل غبارِ الشَّمْسِ في شرّابةِ الطربوشْ
يوم انحنى السلطانُ في رحيل آخر الخطى من آخر الجيوش!
(**الكتب السبعة**، صص 94 ـ 95).

ڤيلهلم (ويليام) تلّ/ يصوّب ـ نحوي ـ بهدوءٍ ـ مسدَّسَهُ
(ماركة ماغنوم الأميركية). . . يضغطُ زنادَ مسدّسه الهادىء
تخرق الرصاصةُ قلبي. . . بِرقّةٍ فرنسيّه
وتستقرُّ خلفَ الظَّهْرِ في الثّقْبِ الدّامي
بين أوراق التوراة السميكة*
يصفّقُ الجمهورُ لهدوءِ ڤيلهلم تلّ
وينصرفُ العالمُ لأموتَ وحيداً/ وحيداً. بهدوء. بهدووووءء.
(م. ن. ص 99)

. . . أرى جَبَلاً يتمخَّضُ بركانُه الحيُّ عن جثّتي
إذاً، هكذا، قايضتني الشّعوبُ بفأر التجاربِ
في زمنٍ ليس مني، ولا أنا منه، ولا أنا فيه
بما يشتهي يدّعيني، ولا أشتهيه ولا أدّعيهِ. . .
جرى ما جرى/ وأغمضُ عيني عمَّا رأيتُ/
فيقتلُني الخوفُ مما أرى
ويبعثني الخوف في ما أرى. (م.ن. صص 104 ـ 105).

4. من كتاب القلق:

زمنٌ. تلتقطُ الكاميرا فيه رائحةَ الورده
وقُبالةَ روحي تُصلِحُ هيئتها المرآةْ

وعلى نافذةِ الله
رجلُ فضاءٍ يكتبُ سيرتَهُ
بالورقِ على قلمِ الحبْرِ السائل
ينتصبُ العدلُ بميزانِ الظّلم المائل. . . (م. ن. صص 121 ـ 122).
. . . ترجّح بصّارةُ الرّملِ والزيت
أنَّ بلاديَ البعيدةَ عن لغتي
تتهجّى ألفباءَ موتي،
وترحل يوماً فيوماً ويثقُلُ صمتي
وتهمس جنّيةُ الليلِ: «يا أيُّهذا الملاكُ الضرير
مصيرُكَ بدءُ المصير» (م. ن. ص 111).

5. من كتاب كارولاين:

. . . هكذا كارولاين ابنة التيمْز
من غربةٍ في المجالِ إلى غربة في المُحال
إلى غربة الروحِ عن جسدِ الطَّاهره
يأسُها داؤها/ تمرضُ البنتُ بالحزنِ
تذوي على الذكريات التي لا تفكّ رموزَ نهاياتها
وحدَها/ في مصحّةِ أشواقها،
وحدَها في الضمور المفاجىء
لا أهلَ. لا أصدقاء
على شرشفِ الرّوحِ تخمدُ جذوتُها الضَّامره
كارولاين التي وزَّعتْ دمَها في الشعوبِ التي طافتِ الأرضَ
حُلْماً يضيء البيوتْ
وحدَها/ وحدَها/ في ظلام المنافي تموت.
. . . كارولاين، أفلتْ وردةُ الثّلج في فملِكِ الذهبيّ
استريحي من الموتِ بالموتِ
مُرّي بظاهرة الظلمِ في الأرضِ

وابتدئي الرحلةَ الثانيه

في سراديب أحزاننا الباقية. (م.ن. صص 132 ـ 137).

6. كتابُ السَّرنيمات (سير النائمين):

كونٌ ـ رُدْهَةٌ/ زَمَنٌ ـ بُرْهَةٌ

تهيمُ أو لا تهيم في سكرة السَّرنيماتْ

. . . سائرٌ في النَّومِ،

يستيقظُ جيراني القدامى في القبور

سائرٌ أصحو ولا أصحو/ وأجتازُ دُهوراً لدهورْ

أمشي على حرير/ يستيقظُ الميّتُ في السريرْ

. . . يفيقون ليلاً من الموت/ يطفو صريرُ توابيتهم في الظلامِ على الماء

يطفو الضبابُ على أسطح الضاحيه. . .

ينهضُ سيّدُ أمواتنا من سُباتِ الدّهور

ويمشي وديعاً كنجمه/ وتُمطِر غيمه/ ويضحكُ وجهُ القبور»

(م.ن. صص 145 ـ 150).

7. من كتاب الستة:

يقول: في هشيم الصّدى تذكّرتُ صوتي

وتذكّرتُ كيفَ كنتُ وكُنتِ

أنتِ ما عُدتِ مثلما كنتُ يوماً

وأنا لم أعدْ كما كنتِ أنتِ

ويُغمى على قلبِهِ الحَجَرُ لتوقظهُ بفوحِ الوردةِ

يمدّ يدَهُ إلى تفّاحةِ الزّمن،

يقضمُها بسنّ الحليب،

وتُباركهُ مُشْهرَةً إيمانها على الوجود:

(نخلةٌ صحراء: من أقصى الألف إلى أقصى الياء

نخلةٌ صحراء: بين أصابع قدَمَيْكِ يهيمُ الشعراء)

. . . قيلَ: «أبوابنا سبعةٌ»

قيلَ: «حزَّ الظلام شرايينا ومصابيحنا ستّةٌ»

قيل: «أرضنا زائلة. والإقاماتُ رهن السّماء»

قيلَ ما قيلَ، حرفاً ولا فاصله

قيلَ ما قيلَ، رقماً تباهى بأبعاده الهائله

فارتدينا معاطفنا الحائلة/ وانكفأنا مع السابله

في الطريق إلى ليل أرواحنا الآفله. . . » (م.ن. صص 163 ـ 178).



هل قُلنا إنَّ هذا الكتاب هو مرحلة جديدة، في شعر سميح القاسم؛ جعل الشّعْر في مستوى الروح بكل عيونها وآذانها، التي استهوتها في مرحلة سابقة ضجة الخطابة وقرقعاتٌ أخرى؟ سميح القاسم التسعينات هو شاعر متجدّد أكثر من أي وقت مضى.

نِزار قبّاني (1925 ـ 1998)
شاعر عصرِنا البديع

□ **عَيْنُ نزار:**

أنقى منَ الألفِ القديمِ
على جذوعِ الأبجديَّه
هاوٍ منَ الشَّمْسِ إلى الشَّمْسِ
بعينِ زِئْبَقيَّه
تولِجُ الأجسادَ في الأنواءِ
تُولمُها لروْحٍ غَجَريَّه. (18/ 6/ 1998)

I. بالشّعْر، وحدَه، نودِّعُ شاعرَ عصرنا البديع. ذلك الفارس الذي فُجعت به قبيلةُ الشّعْر العربي الحديث/ المعاصر. نعم لقد فُجِع الشّعْرُ العربي بغياب نزار توفيق قباني، الذي تألّق مولوداً في مطلع الربيع: يوم 21 آذار (مارس) 1925؛ وُلِد في دارٍ عنوانه ديوان شعْر آخر: **مئذنة الشَّحم**، من مدينة الزمان الكبير، **دمشق**. ولسانه يقول: «خارج دوماً على النّصِ أنا»! لكن إلى أين؟

II. الدمشقي، الجديد، كان مهياراً شعرياً، يحمل في داخله أقاصي المرأة الفاتنة، وينسحر بكل ما لذَّ وطاب من أحلام الغد. طلع من بَيْتِ والده ـ توفيق قبّاني، التاجر، الحلواني، الناشط الوطني، المعتقل في سجن تدمر الصحراوي أيام الإنتداب الفرنسي على لبنان وسورية ـ ولكنّه لـم يطلع مثله إلاّ بالوطنيّة الصاعقة، لو سألناه: من أين أتاكَ الشّعْر يا نزار؟ لما تفوّه ببنتِ صراحةٍ، بل

أحالنا إلى ملحمة حياته، وحوَّلنا إلى النّار التي كانت تخضّ الواقع العربي فيما كان عمّه لوالده، **أبو خليل القبّاني**، يتواصل، بالمسرح، مع جمهور سوري، وجد فيه متنفساً لضائقته، فضيق عليه الوالي العثماني، وطرده من أرضه، فذهب إلى أرضه الأخرى: **مصْر**. هذه الصورة لن تغادر ذاكرة الفتى نزار قبّاني، الذي ابتكر للشعر مملكةً جديدة، دخلتها **بلقيس، وتحرّاها «متعب بن تعبان» وهو يخوض «امتحان حقوق الإنسان» العربي طبعاً. فهل نجح نزار قبّاني في تعريف الإنسان العربي، عموماً، والمرأة خصوصاً، بحقوقهما الإنسانية، حرية الذات والإبداع والتعالي على اليأس؟**

III. نزار قبّاني **حقوقيّ** الاختصاص؛ مارس الدبلوماسية، ولم يمارس المحاماة ولا المقاضاة. جعل من مملكة الشعر محكمة خاصّة به. واتخذ من أبهى الكلماتِ وأقواها سلاحاً لغزو قلوب جماهير قارئة، ما انفكّت تتألق في مداره وحول نجوميته، إلى أن صار أبو توفيق، الساكن الأول في ذاكرة الجمهور العربي، عبر القصائد المكتوبة والمقروءة، ولاسيما المغنّاة بأصوات جيل كامل من المطربين: عبد الحليم حافظ، ماجدة الرومي، كاظم الساهر، الخ. لم يسبق لشاعر معاصر ان سكن الموسيقى، والأصوات، والأضواء، كما سكنها نزار.

IV. من اختصاص الحقوق، استفاد وظيفةً في السلك الدبلوماسي العربي السوري، فجابَ بلاداً طالما أحبّ زيارتها، واكتشاف ذاته الشاعرية من خلالها، فكان أدب الرحلة والاستكشاف ينضاف، في شخصيته الفذّة، إلى رهافة أحاسيسه وطراوة كلماته، الشفافة، النافذة بضوئها إلى ظُلمات النفس البشرية العربية، المتلهّفة إلى صوتٍ آخر، يحاورها ويرتفع بها من سماءِ الرّماد، إلى سماء الورد والوجد.

V. نزار قبّاني، فِرْخ النّور الشعري العربي، المتألق نسراً جديداً، هو أيضاً مُثقف عربي متوسع في آفاق الدنيا الراقصة كالنّرد على يديه، والمُتَحبِّرة في كلماتِ قصائده، كأنَّها منها أصلاً، وفَصْلاً. خبير بشؤون البلاد والأجساد، أنيق في مبسمه وتكلّمه وتفهّمه لتفاصيل جسد الآخر وارتعاشات روحه حين تمسّها كهرباءُ العاصفة بحنان.

بَكَّرَ، شيمةَ كل المبدعين، في استنفار محبرة عبقر الشعر، واختارَ، بدوام، محبرة المرأة الساحرة التي ظلّت طيلة حياته تنفثُ له في العِقد الإبداعية. هوَ، المتباهي، دوماً بها، وكأنّها لا تخونه، ولا تقلقه ولا تتعبه، منذ أن «قالت له السّمراء» ما قالت، وهو فتىً، عشايا الحرب العالمية الثانية.

كان في التاسعة عشرة من ربيعه المستمر على مدى 73 سنة، عندما غامر بطبع ديوانه الأول، على 300 نسخة (سنة 1944).

VI. بعد ما قالت له السَّمراء: «أحبكَ»، وراحت تروي «أيامها معه»، راح هو، متفرّداً في تراث الشعر العربي، يتخيّر موضوعاتٍ لشعره، مفصّلاً المرأة عضواً، عضواً. هكذا أتحف الشّعْر العربي بخصيصة، كان يقف الشعراء عند محرابها (الكاعب، النّاهد)، ولا يتخطونه. فإذا به يقتحم منهدة المرأة، لعلّه من النَّهْد يعبرُ إلى نهدتها العميقة! دقيق هو نزار قبّاني في بناء لفظه الشعري: الثّدي يُقال للرجل وللمرأة معاً، قبل افتراق البلوغ؛ والنَّهد يُقال للمرأة وحدَها. ومن هذه الخصوصية، ينفذ الشاعر إلى «طفولة نهد» سنة 1948، ويظلّ هذا العمل حاضراً بقوة، بين أعمال الشاعر الأخرى حتى اليوم.

VII. لا نبالغ إذا قلنا إنَّ نزار قبّاني أثبت قابلية حياة القصائد الجميلة مدى عمر شاعرها والأجيال المتوالية عليه، ونترك للأيام النَّظْر في تداول شعره بعدما صار سمفونيّة في طربنا الحديث. وانهمر نزار على الثقافة العربية، نثراً وشعراً، ساحراً مبدعاً في كل حال، تغار منه الأوراق البيضاء التي لم يكتبها، وتحار من حبره الكلمات المكتوبة بحنين لا يرتوي:

- قالت لي السمراء، 1944.
- طفولة نهد، 1948
- سامبا، 1949
- أنتِ لي، 1950
- قصائد، 1956
- حبيبتي، 1961.

وفي هذا العام، يعود نزار إلى بيروت التي أحبّها دوماً، وغنّاها كأنَّها هي وحدَها الحبيبة الكبرى. ومنها جاء إلى صيدا، إلى المقاصد الإسلامية (للبنات) وتمتلىء الأماكن بالشبان والشابات، فيرندح بصوته الساحر، وتقومُ قياماتُ، لم يسبقه إليها ساحر آخر.

VIII. ويتابع الساحر مَسْحَرَه أو مَسْرَحَه الشعري الرهيف، ملوناً الحبّ ببعض السياسة:

- الرسم بالكلمات، 1966

ـ هوامش على دفة النكسة، 1967
ـ يوميّات إمرأة لا مبالية، 1968
■ قصائد متوحشة، 1970.
■ كتاب الحب، 1970
■ مئة رسالة حب، 1970
ـ أشعار خارجة على القانون، 1972.
ـ أحبك أحبك والبقية تأتي، 1978.
ـ إلى بيروت الأنثى مع حبي، 1978.
ـ كل عام وأنت حبيبتي، 1978.
ـ أشهد أن لا إمرأة إلاّ أنتِ، 1979.
ـ مواويل دمشقية إلى قمر بغداد، 1979 (بلقيس).
ـ هكذا أكتبُ تاريخ النساء، 1981.
ـ قاموس العاشقين، 1981.
ـ أشعار مجنونة، 1983.
ـ الحبّ لا يقف على الضوء الأحمر، 1983.
ـ الكلمات تعرف الغضب، 1983.
ـ قصائد مغضوب عليها، 1986.
ـ لا غالب إلاّ الحبّ، 1990.
ـ هل تسمعين صهيل أحزاني، 1991.
ـ أنا رجل واحد، وأنتِ قبيلةٌ من النساء، 1993.
ـ خمسونَ عاماً في مديح النساء، 1994.
ـ تنويعات نزارية على مقامات العشق، 1996.

IX. وفي الختام، يبقى له الكلام الأخير:

أحاول رسمَ بلادٍ لها برلمانٌ من الياسمينْ
أسّستُ أوّلَ فندقِ حبٍ بتاريخ كل العربْ
ليستقبل العاشقين

وألغيتُ كلَّ الحروب القديمه
لكنَّهم. . . أغلقوا فندقي
وقالوا بأنَّ الهوى
لا يليقُ بماضي العرب!

زاهية قدّورة (1918 - بيروت)
تاريخ في التاريخ

■ أمام الرائدة، العميدة، الدكتورة، المكافحة... زاهية قدّورة، تتجمّد الصفاتُ والنعوت، وتعتذر كأنّها لا تكفي لوصف هذه المرأة البيروتية العربية، العروبية، التي جعلها المكانُ تسمو إليه بوعي وثقافة وتاريخ، حتى بدت، بعد قرنٍ عشرينيّ، كأنّها هي بيروتُ، وهي الأرض العربية التي عاشتها وأحبّتها من لبنان وسورية وفلسطين إلى مصر، وبالعكس. غيرُ مسبوقةٍ في لبنان، ولا في المشرق العربي، هذه الكاتبة والمفكّرة الحكيمة، المُسْتَعبرة بعبر التاريخ الماضي، والمستفيدة من دروس الحاضر وحِكمه، رهاناً على مستقبل أزهى.

ونحارُ مع هذه المرأة المتفانية في حبّها لقومها وقوميتها، من الأهل - وكل المواطنين الصالحين أهل - إلى ثقافة العرب في العالم وفي التاريخ، دفاعاً عن القومية العربية نفسها، في عزِّ انتصاراتها وأصعب مِحَنِها وامتحاناتها.

وُلدت في مطلع القرن العشرين، ولم تتوقف يوماً عن البحث بقوةٍ واجتهاد. عن موقع جديد لدورٍ ثقافي أو سياسي أو علمي، يخدم الأمّة الكبرى، في إسلامها العالمي، وفي عروبتها الإنسانية. جعلت عمرَها زماناً مختلفاً عن نساءِ عصرها، وأدرجته في التاريخ العام، فبدا كأنّه تاريخ في التاريخ، وتراءت هي، ساحرةً وعالمةً، كأنّها هي بيروتُ الأخرى. ففي كل بيروت، قامتْ من داخلها، ومن قلب عائلاتها المستنيرة، شخصيّاتٌ فذّة ترنو إلى أجمل التاريخ، الغد؛ وتتخذ من الكَدْح والاجتهاد وسيلة لبناءِ الوطن. تقول: «كانت عائلتي تُعتبر من العائلات البيروتية المحافظة، رغم أنّها كانت السبّاقة في طلب العلم؛ فأهلي كانوا من روّاد الحركة العلمية في بيروت؛ فجدّي أديب كان أوّل طبيب مُسلم تخرّج من الجامعة

الأميركية؛ ووالدي كان أوّل صيدليّ مسلم يُعْقَدُ له لواءُ الصيدلة من أبنائها؛ وكذلك عمّي **حليم** قدّورة كان طبيباً جرّاحاً. وعمّي الدكتور **نادر** قدّورة طبيب تخصّص أيضاً في الأشعة سنة 1928؛ أمّا عمّتي **إبتهاج** قدّورة فكانت أول إمرأة تدرسُ بمدرسة البنات الأميركان، قرب «عالصُّور»، وهي أول إمرأة مسلمة تخرَّجت من مدرسة البنات الأميركية عام 1909». (زاهية قدّورة، **رحلة العمر**، دار اللواء، بيروت 1999، ص 17).

هنا الفرعُ يستذكر أصلَهُ الكريمَ ويكرّمه. وها نحن اليوم نتشرّف بتكريم فرعها الذي صار أصلاً في الثقافة العربية المعاصرة، ومرجعاً في النضال الوطني والعربي على مدى أجيال. زاهية قدّورة فعلت في عمرها وتاريخها مثلما فعلوا، وفوق ما فعلوا... حتى إنَّ عمرها يكاد يخلو من هدوء أو فراغ أو إجازة خارج التاريخ الحيّ والصراع المتواصل. بعطائها أعطت لبيتها، ولمدينتها ولأمّتها صفاتٍ جديدة، إذْ قدّمت **النموذج الأرقى** للمرأة العربية المسلمة، المحافظة الحرّة، العالِمة/ المجاهدة في القرن العشرين فهي من جهة المحافظة، عرفت كيف تدافع عن ثوابتها القيمية، الأخلاقية والإسلامية والقومية؛ ومن جهة الانفتاح، عرفت كيف تدرس وتفهم وتختبر، وتتأنى قبل أن تحكم أو تقضي أمراً، خاصاً او عاماً. وتستذكر، مع والدها، والدتها خانم الحسامي/ قدّورة: «تزوّج والدي من خانم الحُسَامي، إبنة كامل الحسامي، الذي كان رجلاً مثقفاً راقياً؛ وكانت إبنتُه أُمّي طالبةً في مدرسة راهبات اللعازارية، تتحدّث الفرنسية بطلاقة، ولا غرو في ذلك فقد درست في مدارس تمتاز بمستواها الرفيع في اللغة الأجنبية». (المصدر نفسه، ص 33).

وُلِدَت وعاشت شبابها في مدينة العلم والثقافة والحضارة العربية المنفتحة على العالم كافة. ولكنَّها بين الثقافة والسياسة، تخيّرتْ الثقافة الهادفة، والتزمت مبادىء القومية العربية الناشطة بروّادها وحركاتهم الكبرى؛ لكنَّها لم تتحزّبْ يوماً، فظلت على صلة حيّة بكل الأحزاب والحركات القومية المعاصرة. وهذا كلّه جعلها - كما يقول أنطونيو غرامشي - من **المثقفين العضويين**، أي الناشطين الفاعلين في مجتمعهم وأمتهم. فالدكتورة زاهية قدّورة تأسست في نضالها الوطني تأسيساً علمياً وتاريخياً موثوقاً. كانت تُشارك وتستعبر في آن. هنا مشهدان من سلوكها وتفكيرها:

I. «إنَّ أول مظاهرة خرجت من الجامعة الأميركية واشتركت فيها، كانت عام 1941 تأييداً لثورة رشيد عالي الكيلاني ضد المستعمِر الأنكليزي في العراق. كان الطلاب ينتمون إلى معظم الدول العربية، فمنهم الفلسطيني والسوري والعراقي

والأردني. وكانت من المظاهرات المشهودة التي هزّت البلدَ زمن الانتداب الفرنسي». (**رحلة عمر**، م.س. ص 68).

II. «كنا **نحبّ الأميركان**... ودُهشنا بعد التخرّج حين صدور كتاب الدكتور مصطفى الخالدي والدكتور عمر فرّوخ: «**التبشير والاستعمار**» الذي اشتمل على معلوماتٍ ومحاضراتٍ لأساتذة أجانب كنا نُعجب بهم، **يتحدّثون فيها عن المحبة والدين بطريقة تخدم الدعاوى الصهيونية**. وقد لاحظت في صباي، أنا وصديقاتي من آل ربيز وبخعازي، حينما كنا نجول في الحيّ نجمع التبرعات لدعم القضيّة الفلسطينية بتوجيه من عمّتي إبتهاج قدّورة، وخلال زيارتنا أحد بيوت الأجانب وهو رجل انكليزي او أميركي، بعد ان شرحنا له القضية باللغة الانكليزية، أنّه اعترض وقال: «**نحن نريد أنْ يرجع اليهود إلى فلسطين لتتحقق النبوءة ويرجع المسيح**». وبدأنا ندرك الدور الخطير الذي يلعبه الأجانب، الأمر الذي لم نكن نتنبّه إليه في صغرنا». (م.ن. صص 69 ـ 70).

هكذا، تجمع زاهية قدورة في شخصيتها بين **واعية التاريخ وصانعة التاريخ الحاضر بوعيٍ** وتفهمٍ والتزام، لا يُدانيه مِثالٌ واقعيّ أفضل، جعلتْ المرأة العربيّة، المسلمة، جواز رجوعها إلى قراءة تاريخ الأُمّة نفسها، بقدر ما جعل هذه الأُمّة إطاراً وحيداً لموقع المرأة، لمكانتها ودورها في نهضويّة الوعي ونهوض الجماعة نفسها. فهي عندما تخرّجت من الجامعة الأميركية، وضعت أبحاثها العلمية إلى منتهاها، فكان لها من الشهادات العلمية ما يرفعها إلى أرقى درجات المسؤولية في الجامعة اللبنانية، من الأستاذية إلى عمادة كلية الآداب، وما يجعلها على صعيد البحث العلمي التاريخي في طليعة المبدعات العربيات في القرن العشرين. إذ وضعت بحثها «**عائشة أم المؤمنين**» لرسالة الماجستير، (نشرة دار الكتاب اللبناني، بيروت 1972)، وكتاب «**الشعوبية** وأثرها السياسي والاجتماعي في العصر العباسيّ الأوّل» (دار الكتاب/ 1972)، فضلاً عن أعمالها الكثيرة، نكتفي بذكر أبرزها: تاريخ العرب الحديث، (1975)، بحوث عربية وإسلامية (1984)، وشبه الجزيرة العربية وكياناتها السياسية (1987). إلى 7 مخطوطات، و45 بحثاً منشوراً في الصحف والمجلات المتخصصة؛ ناهيك بعشرات المحاضرات، وعضويتها في 13 جمعية ومنظمة؛ وتماديها في تعليم جامعي منتظم ما بين 1951 و1988.

ويبقى سؤال معلّق في ذاكرة تاريخها القومي: لماذا اختارت زاهية قدورة المنحى القومي العربي، دون سواه، في ثقافتها ونضالها السياسي والتزامها الفكري الحر، مع ان ظروفاً أخرى كانت تغريها بخيارات بديلة أو قريبة، مثل لقائها

بالزعيم انطون سعادة (1904 ـ 1949)، وعلاقتها بشقيقها أديب قدّورة، العميد في حزب سعادة؟

أثبتت زاهية قدّورة أنَّها عميدة من نوع خاص، عميدة في الثقافة والتأريخ والعروبة، وهنا توضيح طريف، تقول:

«تعرَّفت إلى أنطون سعادة في القاهرة، عند أول مجيئه من ديار الاغتراب، كنتُ جالسةً في «جروبي» مع بعض الصديقات والأصدقاء لتناول الشاي، وكان يجلس في الزاوية المواجهة، نعمة ثابت (القومي السوري المعروف وصديق أخي أديب) ولاحظتُ وجودَ شخصيّة عربيّة معه، وكان نعمة ثابت يخبره بأنّي أُختُ العميد أديب قدّورة. ثم استجدّت جملة من الظروف هيّأت لعلاقة مع الحزب السوري القومي الاجتماعي دون أنْ أنتمي إلى هذا الحزب، فقد تعدّدت زيارة الحزبيين إلى منزلنا». وتضيف: «وتوثّقت معرفتي برئيس الحزب، فقد كان جارنا، وكانت بينه وبين أخي أديب زيارات وجلسات متبادلة، وكان شخصيّة محترمة فكرياً وحضارياً، وقد تأثرتُ بشخصيته، وكنا نناقش معه كل القضايا في جو من الحرية والرقي والمنطق، وكان الاختلافُ بيني وبين «الزعيم» على مقولة «أُمة» أم «أُمم عربية». (م.ن. صص 76 ـ 77). هذه الزاهية بقدرِها العربي مؤمنة بأنَّ «الأمة العربية واحدة، وليست قوميّات عربية متعدّدة». ومما لا يرقى اليه ريبٌ هو ان مناخ مصر، ومناخ النضال العربي في لبنان وبلاد الشام والعراق والخليج والمحيط، كانا وراء التزامها الثابت بقضيتها الأولى: العروبة.

زاهية العروبة، تابعت دراستها العلمية في مصر القريبة، لا في الولايات المتحدة الأميركية التي استبعدتها والدتها. كان ذلك عام 1943، عام ولادة استقلال لبنان، وأنجزت هناك أبحاثها العلمية الأساسية حتى الدكتوراه؛ ولم تقتصر، إلى ذلك، في النضال الطلابي، لاسيما مع «جماعة الطلبة العرب» التي لعبت دوراً مهماً في حياة مصر السياسية أو الاجتماعية أو الثقافية، مثل الدكتور محمد خلف الله، والدكتور محمود أمين العالِم، والدكتور عبد القادر القط، والدكتور مصطفى الشكعة وسواهم...» (م.ن. ص 91). وفي زيارة خاصة إلى مصر، سنة 1960، كان زواجها من العالم الكبير الدكتور **محمد كفافي** (صاحب ترجمة **المثاني** لجلال الدين الرومي؛ توفي سنة 1972). وبين مصر ولبنان، واصلت الدكتورة زاهية حياتها الجديدة مصمّمة على النضال في كل الجهات ولكن للقضية الواحدة التي بكتها يوماً، مع كمال جنبلاط في ذكرى عبد الناصر، تقول: «جلس إلى جانبي **كمال جنبلاط**، وأذكر ان دموعنا كانت تنهمر طيلة الاحتفال،

وكان كلٌّ منا يمسح دموعه لتنهمر من جديد، وكان ينظر إليّ بحزنٍ وأسف. **إنَّها الأقدار**، ولا يستطيع انسان ان يفرض على الأقدار هواه، او ان يمنع نهرَها المنحدر من حفر مجراه». (رحلة عمر، ص 195). امرأة واحدة ملأت عينَ عصرِها، عين ثقافتها وعروبتها، فقالت في تقويم رحلتها: «كانت حياتي، بحقٍ، تتجزأ الى محطات متعدّدة، **سعدتُ كثيراً في نصفها الأول**، **وتعذّبتُ كثيراً في نصفها الثاني**، وأشعرُ أنّي بتُّ قريرة العين ومرتاحة البال على ما أدّيتِ وعلى ما قمت من أعمال ترضي البال والضمير. . .». (م.ن. ص 497).

مُعَمّر القَّذافي (1942 - ليبيا)
سياسة اللاسلطة

I - عقيد وعقيدة:

معمَّر القذَّافي وُلِدَ في «الخيمة» سنة 1942؛ ومن الثُّكنة، برتبة عقيد، وبشعارٍ ناصريّ، إتّحادي، استولى على السلطة، مع زملاء عسكريين، في 1/ 9/ 1969، في تشكيلٍ ليبيّ لنموذج «الضابط الحرّ» الذي قدَّمه جمال عبد الناصر*، ومن قبله، عزيز علي (المصري)، ونوري السعيد (العراقي)، ومن بعده سلسلة متّصلة عسكرياً بما أسماه عزيز السيد جاسم (الديمقراطية العسكرية). عاصرَ عبد الناصر **عاماً واحداً** ومن بعده، سنة 1970، أعلن نفسه **«أمين القومية العربية»** وسعى وراء الاتحاد أو الوحدة بين العرب في كل اتجاه، بصدىً، لكن بدون جدوى منظورة. بين خصوم الداخل وخصوم الخارج، صمد معمّر القذّافي **«قائداً» للثورة فوق السلطة**، باسم **«سياسة اللاسلطة» إن جاز هذا التوصيف** التناقضي. هو قائد «ثورة الفاتح» ونصير كل ثورة، كل ثوري أو كل حركة ثوريّة في العالم. حار المصنّفون في تحديد شخصه: فوضوي/ ثوري؟ «متآمر» ثوري/ عالمي؟ أدار ظهرَه، حديثاً، للعروبة التي مكّنت أميركا من محاصرته هو وأرضه وشعبه محاصرة جويّة لمدى سنوات بتهمة «تآمرية» أساسها مالي وغطاؤها سياسي. خطبَ وصرَّح وحاور مباشرةً. وكتب رواية **«الأرض/ الأرض/ الأرض»** (بيروت - رياض الريس). لكنَّه اشتهر بعقيدة العقيد في **«الكتاب الأخضر»**، مقابل ماوتسي تونغ في **«الكتاب الأحمر»**. أمين القومية العربية، حين يُقارَن كتابُه هذا بكتاب سلفه عبد الناصر **«فلسفة الميثاق»**، نلاحظ أنَّه يشكل قطيعة معه، ويعود إلى **نظرات «أخوانية»**

انتقائية، ولكنّه يؤسّس فكرَه السياسي على شيء من «**الحكم في الإسلام**» لعلي عبد الرازق*، وإنْ لم يُشِرْ إليه مباشرة. فهو تجاوزَ السلفيّة حين أنهى الإدريسيّة في ليبيا، واختار الجمهورية، ثم اتحاد الجمهوريات، ثم «الجمهورية العربية الإسلامية» (مع تونس، ولو في إعلام رسمي)، ليستقر على صيغة «الجماهيرية» العربية الليبية الشعبية الاشتراكية (العظمى) في زمن الحصار الأميركي الجوّي، الذي تقيّد به بقيّةُ العالم، ومنه العالم العربي وإفريقيا. لكنه، اليوم، بعد ثلاثين سنة من قيادة الثورة بلا رئاسة جمهورية أو دولة، وبعد سبع سنوات من «حصار لوكربي»، يخاطب افريقيا بدعوة إلى إقامة «الولايات المتحدة الافريقية». على كل حال، العقيد يقدّم عقيدةً لعالم يتّجه نحو اللاعقيدة، اللامثاليّة في السلوك السياسي، وتسليم السلطات للشركات، بعدما جرّبت حظّها المؤسسات الأخرى.

■ «الكتاب الأخضر» اعتمد في الجماهيرية كأنّه كتاب ثورة، لنبيّ حالم بعالم غير مقهور، بعالم يجدّد نفسه بنفسه، ويحكم نفسه بنفسه. هذا الحلم الأخضر يؤشر على أمل جديد يعتمل في صميم الرّجل. يقع في 206 صفحات من الحجم الصغير، وهو ثلاثة كراريس في مجلد واحد، جرى نقله الى عدة لغات أجنبية، وعقد حوله مؤتمرات وندوات عربية أجنبية في ليبيا وإسبانيا وسواهما. إنّه الدليل السياسي للقائد العسكري الثوري في العالم الثالث (وعبرَه، مع سواد السّود، في كل العالم) حسب رهان الكاتب. يقابله الجبل الأخضر في الجغرافية الليبية» والساحة الخضراء، المبتكرة في طرابلس الغرب، و«الزحف الأخضر» في الممارسة السياسية وفي الصحافة. فهل قدّم القذّافي حلاً لمشكلة بلاده، أم قدَّم لها «بلاءً لم يعرفْهُ أحدٌ سواها»، كما يهمس هنا وهناك بعض المحكومين من وراء ظهر الحاكم؟ هذه الأسئلة المثارة في الفكر السياسي المعاصر، ما زالت تحت الدراسة. فقد اكتفى الباحثون - ومنهم على سبيل المثال، فرانسوا شاتليه في **تاريخ الأفكار السياسية - باتخاذه نموذجاً من نماذج الفكر السياسي الجديد في العالم الثالث. وتبقى إشكالية «النفط والثورة»** على المحك النظري والعملي، من خارج الكتاب الأخضر. وسيأتي وقتٌ تُقَوَّمُ فيه **التجربةُ القذّافية** بكل موضوعية، ويُفْصَل بين ما لها وما عليها بكل نزاهة وأمانة.

II - نقد أصول الحياة الإنسانية:

■ ديكتاتور أم ثوري؟ رجل دولة أم قائد ثورة غير مسؤول أمام أحد؟ لا أحد في الجماهيرية يُدلي بدلوه. السياسة هناك شأنٌ عام (خاص جداً). العقيد

انتقد أصول الحياة الانسانية من زواياها السياسية والاقتصادية والاجتماعية، محارباً «التّنين» القديم والجديد، «اللڤياثان» هوبس، مقدّماً حلولاً لمشاكل اختارها، وربما وصفها وصفاً يسهّل عليه انتقادها ورفضها وتزيين البدائل كأنّها «فضائل» أو «أفاضل» الحلول. هنا نكتفي بالجانب الفكري، تاركين تقويم التجربة القذّافية، كما أسلفنا، إلى باحثين مختصّين وقادرين على البحث الحرّ في هذا المجال.

الأركان الثلاثة التي اختارها العقيدُ نماذجَ لتجديد الحياة الإنسانية بسياسة «جديدة» تجعل السلطة في متناول الجماهير، ويبقى «القائد» فوق السلطة، معبوداً للجماهير نفسها. من معايير نقده لعبادة الجماهير في تجارب أخرى، معيار **الديمقراطية** وآفاقها الاقتصادية والاجتماعية.

1) الديمقراطية:

■ يذكر العقيد معمّر القذافي في الكتاب الأخضر (ص 6): «إنَّ كافة الأنظمة السياسية في العالم الآن هي نتيجة صراع أدوات الحكم على السلطة صراعاً سلميّاً او مسلّحاً، كصراع الطبقات او الطوائف او القبائل او الأحزاب او الأفراد؛ ونتيجته دائماً **فوز أداة حكم**: فرد، أو جماعة أو حزب او طبقة... **وهزيمة الشعب أي هزيمة الديمقراطية**».

ويوضح: «في الواقع تقوم دكتاتورية في ثوب ديمقراطيّة زائفة. هذه هي حقيقة النظم السياسية السائدة في العالم اليوم» (**الكتاب الأخضر**، ص 7). ويتساءل عن الحلول المحتملة، منتقداً التجارب المجلسيّة (مجالس النّواب أو مجالس السوڤيات، والحزب والحزبية، بوصفها «تزييفاً للديمقراطية» في نظره. فالحزب هو الدكتاتورية العصرية، هو أداة الحكم الدكتاتوري الحديث (**مَنْ تحزَّب خان**) ـ **لكن ماذا خان؟** إنّها في التجريد السياسي القذّافي «**خيانة الجزء للكل**»! **لكنْ أين يوجد كلٌّ يحكم نفسَهُ بنفسه ككل؟ وبكليّة كاملة؟** هذا الإدعاء نجده لدى أحزاب الديكتاتورية البروليتارية التي دمَّر بعضها نفسه بنفسه؛ فإذا كان الشعب هو **الحاكم** فعلاً، فمَن يكون محكوماً إذَنْ؟ يواصل العقيد القذّافي نقد الأدوات السلطوية الأخرى (الطبقة/ القبيلة/ الطائفة) ونقد أشكالها كالاستفتاء والانتخاب؛ لكأنّه يؤسس لمبدأ (**اللاسلطة**) تحت ستار سلطة «أكثر ديمقراطية». ولذا يسارع في الكتاب الأخضر إلى تقديم حل لمشكلة السلطة: المؤتمرات الشعبية واللجان الشعبية (اللجان في كل مكان). والحال، أليست «المؤتمرية» او «اللجانيّة» هذه شكلاً من أشكال المجالسية المنتقدة بشدّة عنده؟ واذا كانت اللجان (في كل مكان)، فإنَّ اللامكان هو للأيادي الخفية (المخابرات وأجهزتها).

يقترح للديمقراطية اساساً اعتقادياً متيناً يسمّيه «شريعة المجتمع»، وقوامه العرف/ الدين/ الصحافة. يقول (ص 71 من **الكتاب الأخضر**): «... **إنَّ عصر الجماهير وهو يزحف حثيثاً نحونا بعد عَصْرِ الجمهوريات** يلهبُ المشاعر ويبهر الأبصار، ولكنَّه بقدر ما يبشّر به من حرية حقيقية للجماهير وانعتاق سعيد من قيود أدوات الحكم، فهو يُنذر بمجيء **عصر الفوضى والغوغائية** من بعده، إنْ لم تنتكسْ الديمقراطية الجديدة التي هي سلطة الشعب، وتعود سلطة الفرد او الطبقة او القبيلة او الطائفة او الحزب. هذه هي الديمقراطية الحقيقية من الناحية النظرية. أمَّا من الناحية الواقعية فإنَّ **الأقوياء دائماً يحكمون**، أي ان الطرف الأقوى في المجتمع هو الذي يحكم».

2) الاشتراكية:

تحت شعار «شركاء لا أُجراء» يعالج مشكلة المُلكية والعمل والأجرة، معتبراً أنَّ «الأجير شبه العبد»، متسائلاً عن المواطن الحرّ غير المأجور؛ وهنا **نموذجان**: المواطن العاطل عن العمل؛ والمنتج الشريك (بلا ربّ عمل آخر، سوى نفسه). وعنده: «أنَّ الحل النهائي هو **إلغاء الأجرة** وتحرير الإنسان من عبوديتها، والعودة إلى القواعد الطبيعية التي حدَّدت العلاقة قبل ظهور الطبقات وأشكال الحكومات والتشريعات الوضعية» (م.ن. ص 81).

وهنا مطبّ كبير: هو خطر تعطيل الجماهير المنتجة محلياً، وتفريغها «للثورة» او للدعوة الثورية ـ ولو بالمؤتمرات والمهرجانات، أي بالتصفيق ـ والاستعاضة عنها بعمالة أجنبية (عبيد أجانب)؟ إنَّه يدعو الى تحرير الإنسان من حاجته وتأمين البيت لساكنه، وكذلك المعاش والمركوب والأرض؛ وينادي بإلغاء خدم المنازل.

3) الركن الاجتماعي أو الرابط الاجتماعي هو محرّك التاريخ (م.ن. ص 117). لأنَّه هو المحرّك القومي الأقوى. يتناول علاقات الأسرة والقبيلة والأمّة والمرأة، فيرى ان المرأة «ليست حرة أمام قاعدة انه لا فرق بين الرجل والمرأة في كل شيء. إنَّ عبارة (في كل شيء) هي الخدعة الكبيرة للمرأة وهي التي تحطم الظروف الملائمة والضرورية التي تكون حاجة للمرأة لا بد ان تتمتع بها دون الرجل وفقاً لطبيعتها التي رتّبت عليها دوراً طبيعياً تؤديه في الحياة... **إنَّ المرأة والرجل لا فرق بينهما في كل ما هو إنساني... والمرأة هي صاحبة المنزل** لأنَّ المنزل هو أحد الظروف الملائمة والتي تكون ضرورية للمرأة التي تحمل وتمرض وتلد وتقوم **بالأمومة... المرأة أنثى لا غير...**» (صص 158 ـ 160) العمل للجميع، لكل فرد من انثى أو ذكر، شرط (**أن يعمل كل فرد في المجال الذي**

يناسبه وان لا يضطر تحت العسف ان يعمل ما لا يناسبه). (ص 168).

■ «الحرية هي ان يتعلم كل انسان المعرفة التي تناسبه والتي تؤهله لعمل يناسبه. والدكتاتورية هي ان يتعلم الانسان معرفةً لا تناسبه، وتقوده لعمل لا يناسبه...

لا فرق **في الحقوق** بين المرأة والرجل والصغير والكبير بل الفرق في الواجبات» (صص 168 ـ 169). ثم يتناول مسألة **الأقليّات** فيميّز **(أقلية الأمّة)** من **أقلية بلا أُمّة** ويشيد بالسُّود، الذين يعتقد **أنّهم** سيسودون العالم، ويراهن على العلم والتعليم:

«والمجتمعات التي تحتكر **المعرفة الدينية هي** أيضاً **مجتمعات** رجعية متعصبة للجهل، معادية للحرية. والمجتمعات التي **تشوّه دين الغير وحضارة الغير** وسلوك الغير، في حالة تقديمها كمعرفة لنفسها، هي **كذلك مجتمعات** رجعية متعصبة، معادية للحرية. والمجتمعات التي تمنع **المعرفة المادية** هي **مجتمعات** رجعية، متعصبة للجهل معادية للحرية.

... ان الجهل سينتهي عندما يقدّم كل شيء على حقيقته؛ وعندما تتوفر معرفته لكل إنسان بالطريقة التي تناسبه» (186 ـ 187). **فهل كان القذافي مع العولمة في فكره؟**

جورج قرم: (1939 ـ بعبدات)
سياسات الاقتصاد والإنماء

■ جورج قرم، بين العربية والفرنسية، حافظ مبدئياً على اللغة الأُمّ، فكتب فيها، أقلّ مما كتب في لغته الثقافية، الفرنسية. وبين السياسة وعلم الاجتماع وعلم الاقتصاد، اكتشف معنى **المال** وسياسات المال، كسلطة عالمية قادرة وقاهرة في آن. ومن الجامعة، طالباً وأستاذاً، الى مكتب استشارات في باريس، لم يكن يطمح لأن يغدو وزيراً للمال في حكومة الدكتور الحص*، الاقتصادي السياسي، ومع ذلك جرى تعيينه وزيراً للمال، سنة 1998، في أوّل حكومة في عهد الرئيس اميل لحود. جورج قُرم من أعلام الفكر السياسي ـ الاجتماعي والاقتصاي في لبنان والعالم العربي، ما زالت أفكاره العميقة، دون الدّرس المطلوب، ولكنها صارت في سجل التاريخ الثقافي لعرب القرن العشرين. أنوفٌ، بتواضع، خجول كالعقل ذاته، لكنّه دقيق، غوّاص في الأمور التي يثيرها؛ تواصلي ابتكاري وتجديدي، اشتغل على الجمهور كوطن، وحين خرب الوطن، لبنان، عاوده بعقل اصلاحي وانشائي. ترك المهنة الجامعيّة، وحين نادينا بعودته اليها عاد قاسياً على نفسه، لخدمة وطنه، فكاد يفقد أعصابه. وهو الآكاديمي البارد، أمام حمّى الصّراع على السياسة والمناصب

قيمته في شخصه وعلمه، لا في وزارته؛ وقوّته في صدقه مع نفسه، وفي أفكاره. نشر أعماله الأولى، سنة 1964، بالفرنسية؛ وآخرها سنة 1996 بالعربية.

□ أعمال جورج قرم:

تكاد تقع في جلّها تحت طائلة البحث السياسي ـ الاقتصادي، بهدف إنماء

البشر وتحرير الإنسان. ففي مواجهة اللاتخطيط العام الذي نشأ فيه لبنان، المجتمع ـ المُجمّع، وكذلك دولته على غراره، حاول جورج قرم منذ بداية أبحاثه في الدبلوم والدكتوراه، إنتاج خطاب سياسي إنمائي عام. وهذا بالضبط ما بدا دامغاً لأعماله، أيام الجنرال الرئيس فؤاد عبدالله شهاب (58 ـ 1964)، حين جاءت بعثة (ارفد) إلى لبنان لاستقصاء مناطقه وتحديد موارده وحاجاته والتخطيط لها. فقام الدكتور جورج قرم بدرس مرحلة (1953 ـ 1963)، من زاوية «**السياسة الاقتصادية والتخطيط في لبنان**»، وصدر كتابه بالفرنسية عن المطبعة العالمية/ بيروت 1964)، وعلى ما نعلم، لم يصدر بالعربية.

أمّا عمله الأشهر فهو أطروحته، بالفرنسية، الصادرة عام 1971 بعنوان: **Contribution à l'étude des sociétés multiconfessionnelles- Effets socio-juridiques et politiques du pluralisme religieux, L.G.D.S., Paris, 1971**. والتي عُرّبت بعنوان مختصر: «**تعدّد الأديان وأنظمة الحكم**» عن دار النهار في طبعتين (بيروت، 1979 و1993)، كما صدرت طبعة صربو كرواتية في سارايبفو سنة 1973 (عن المجمع العلمي). يبقى ان نشير إلى أنَّ العنوان الكامل لهذه الأطروحة الخطيرة هو: «مساهمة في درس المجتمعات المتعدّدة الطوائف ـ الآثار الاجتماعية ـ الحقوقية والسياسية للتعددية الدينية»، أو **للكُثارية**، كما ورد في الكتاب المعرّب. هو بلا شك تتويج انتقادي لأهم الكتب والمصادر والتيارات التي عالجت قضايا «المريض الطائفي». وتعد أطروحات جورج قرم علمانية عموماً، لكنّها بقيت مثَارَ سجال وجدال حول الهوية الثنائية اللبنانية ـ العربية، كما هو الحال في باقي الأقطار العربية، حيث القُطْرية والقوميّة لا تزالان على المحك، حين لا يقوم مقامها ثنائي آخر: الدين ـ القومية.

■ في هذا السجل السياسي، راكم جورج قرم، سلسلة كتابات عن لبنان ومحيطه، أبرزها «**انفجار المشرق العربي**» (بالفرنسية، غاليمار، باريس 1991)، وبالعربية (دار الطليعة، بيروت 1987) وبالانكليزية (لندن 1985)، مع عنوان فرعي «من تأميم قناة السويس إلى اجتياح لبنان». وفيه يعلن (مقدمة الطبعة العربية، صص 5 ـ 6):

«والحقيقة المرَّة هي ندرة العقل، وبخاصة في الزمن الذي نعيشه سواء في بلادنا او في بلاد الافرنج. فالكتاب الذي كان مرغوباً فيه للغاية قبل الاجتياح الاسرائيلي الهمجي للبنان (عام 1982)، أصبح مرفوضاً بعده، إذْ تنكّرت دار النشر الفرنسية التي طلبت إليّ وضعه، لالتزامها القانوني والأدبي». الجدير ذكره ان

الطبعة العربية راجع ترجمتها جورج طرابيشي*. على كل حال، الدكتور جورج قرم من الكتّاب الأحرار العقلانيين الذين لا يساومون ولا يتراجعون عن مواقفهم الأساسية، وهو الذي ينادي بأن تبقى الصحف او الكتب بيضاء، اذا لم يكتب فيها الكاتب ما يريد هو وبحرية كاملة، وإلاّ فعلى أصحاب الصحف أو دور النشر التفضّل بملء بياض الورق بأنفسهم!

يقول جورج قرم: «**إنَّ تاريخ الحرية** هو وحده الذي ينطوي على فائدة خلقية بالنسبة إلى الإنسانيّة، وحيثما وجدت بدائل، وجدت فسحة للحرية؛ وحتى إن لم يكن التاريخ سوى اجتماع من تلك الآناء النادرة التي ينفسح فيها المجال أمام تعدّد الخيارات، فقد لا يكون ضَرْباً من الجنون أن يحلم المرء بأنَّ بعض البدائل ما تزال مفتوحة أمام الشرق الأدنى، **منطقة تلاقي الحضارات المختلفة، وساحة المواجهة بين الحرية والطغيان** بين قوى الحضارة وقوى الانحطاط، وان **العرب يستشعرون ذلك، لكنهم لا يستطيعون التعبير عنه بعقلانية ووضوح، إذْ كانوا، ولقرونٍ عديدة، ضحايا الاستبداد**، وعلى الغرب أن يفهم ذلك. . .» (**انفجار المشرق العربي**، ص 13).

لم يسكت جورج قرم يوماً عن إثارة المسألة الوطنية اللبنانية في إطارها المشرقي والعالمي، بوصفها قضية حرية إنسانية. فنشر سنة 1986، بالفرنسية، كتابه العلمي الدقيق الجغرافية ـ السياسية للصراع اللبناني (Géopolitique du Conflit Libanais, éd. La Découverte, Paris, 1986).

ثم جرى توسيع هذا الكتاب ونشره بعنوان: «لبنان: حروب أوروبا والمشرق 1840 ـ 1891» (غاليمار، باريس، 1992). إلى ذلك، نشر سنة 1989، في الموضوع نفسه، كتاب «**أوروبا والمشرق العربي**» بالفرنسية (وبالعربية، سنة 1990 عن دار الطليعة/ بيروت). وعن دار فلاماريون (باريس 1994)، نشر د. جورج قرم كتاب «**الشرق الأوسط**»، وهو أصدر سنة 1998 كتاباً جامعاً لهذه القضايا، بالفرنسية، يفوق الألف صفحة، ولكنّه نزل إلى السوق سنة 1999.

أمَّا على الصعيد اللبناني الداخلي، فقد وضع جورج قرم كتابين (قد يضيف إليهما قريباً، كتاباً عن تجربته في الحكم والحكومة):

أوّلهما: مدخل إلى لبنان واللبنانيين (تليه اقتراحات في الإصلاح)، صدر عن دار الجديد (بيروت 1996) وفيه يعلن: «وفي نهاية التحليل أرى أنَّ الفكر العربي، وبشكل خاص الفكر اللبناني مع مميّزاته الخاصة، قد أصبح يفقد مقوّمات الاستقلال الفكري. فهو أسير مواقفه المتناقضة بالمذاهب الفكرية الغربية، ولم يعِ

في كثير من الأحيان ان مواقفه هذه عندما تكون مواقف رفض وانتفاضة ضدّ تيارات الفكر الغربي، فهي تنبع أيضاً من تيّارات فكرية آتية من تفرّعات المدارس الفلسفية الغربية الداعية إلى رفض الحداثة والعودة إلى الأصالة. ومن هذا المنظار [...] فإنَّ الفكر الطائفي في لبنان، بكل تفرّعاته، ليس فكراً مستقلاً. والحقيقة ان نظرة اللبنانيين إلى بلدهم وهويّتهم ومشاكلها هي نظرة مبنيّة، إلى حدٍ بعيد، على تقاليد فكرية حديثة العهد، مصدرها الفكر الأوروبي وتفاعل الفكر العربي بتفرعاته المتناقضة ـ ومن الفكر الديني الخاص بالنصرانية الشرقية ـ تجاه الفكر الأوروبي» (**مدخل إلى لبنان**، م.س. ص 21).

ثانيهما: في اقتصاد ما بعد الحرب وسياسته: **الإعمار والمصلحة العامة** (دار الجديد، بيروت/ 1996)، وموضوعه السياسي: **مواطنيّة الإعمار** (كلّنا للإعمار = كلنا للوطن) وفيه يكشف جورج قرم المواطن العالِم عن هدفه المباشر: «وكان هدفي عند وضع التحليلات وإبداء الآراء، التأكيد على **حق المواطن اللبناني** في انتقاد ما أُنزلَ عليه من قرارات وإجراءات لم تحترم المبادىء الدستورية وحق المشاركة للجميع في صنع مستقبل البلاد. فالوطنية الحقة تتجسّد في المواطنيّة الكاملة، غير المنقوصة لكل أبناء هذا البلد، والاقتصاد لا ينفصل عن السياسة في هذا المضمار، وقوة الوطن هي، قبل أي شيء آخر، في شعور بنيه بأنَّه وطنُ العدل والمشاركة ومساواة الجميع أمام القانون الذي يعدل بين الجميع». (**الإعمار والمصلحة العامة**، م.س. ص 9).

أمّا على صعيد فكره الاقتصادي (السياسي)، فقد وضع الوزير جورج قرم سلسلة مؤلفات لاقت صدى بالفرنسية والعربية، نجملها هنا، في الأبرز (ما عدا المقالات والدراسات المنشورة بالفرنسية او المعرّبة، را: مجلة **دراسات عربية**، مثلاً):

1977: **الإقتصاد العربي أمام التحدي** (دار الطليعة/ بيروت).

1980: **التبعية الاقتصادية ـ قروض العالم الثالث في المنظور التاريخي** (دار الطليعة).

1981: **التنمية المفقودَة** (دراسات في الأزمة الحضارية والتنموية العربية)، (دار الطليعة).

1990: **الانسلاخ بالفرنسية La Mue**، بيروت FMA)...

1993: الطبعة الفرنسية من كتابه الاقتصادي الأشهر: **Le Nouveau désordre**

économiqûe mondial (La découverte; Bey. F.M.A) الذي قمنا بتعريبه، واختار له مؤلفه العنوان العربي التالي (**الفوضى الاقتصادية العالمية الجديدة**) وصدر عن دار الطليعة (بيروت 1994)، كما صدرت منه طبعتان إيطاليّة وبرتغالية، وفيه إضافات مهمة للإقتصاد السياسي، ونظرة نقدية إلى العولمة الإقتصادية (الاسم الجديد للرأسمالية الأمبريالية الأميركية، أو الغربية، حيث الغرب في كتابات ج. قرم يدل على الغرب البروتستانتي - اليهودي أولاً). أمَّا مضمون الكتاب فهو بحث «في **جذور إخفاق التنمية». وفيه يكشف عن انهيار الرؤية التعملقية للإنسان وقدراته الاقتصادية؛ وعن «الفراغ الفكري» على الصعيد السياسي الإقتصادي، بعد انهيار الإتحاد السوفياتي وانتصار رأسمالية صناعية مقابل «نكسة الليبرالية» وتناقضات «الحداثة الإقتصادية»**: «وبما أنّني قد تمكّنتُ أيضاً من تدريس الاقتصاد، وتالياً، أُتيحت لي الفرصة لتعميق معارفي النظرية في هذا الميدان، فقد تراءى لي بسرعة، عملياً، ان الليبرالية والاشتراكية تتحدّران، كلتيهما، من فلسفة الأنوار الأوروبية عينها ومن تطور الاقتصاد العالمي الذي حفّزته الثورة الصناعية منذ القرن الثامن عشر. فهما في الحقيقة جزء لا يتجزأ من آليات «التحديث» او التنمية، وإنْ طوّرتا رؤى متناقضة كلياً حول ما يتعيّن على النظم الاقتصادية التوجه نحو ضمان السعادة والازدهار للمجتمعات البشرية...» (**الفوضى الاقتصادية**، م.س. صص 13 - 14).



هذه الإطلالة على أعمال السياسي - الاقتصادي الوزير جورج قرم هي دعوة إلى متابعة أفكاره في مصادرها، دون إدّعاء الإحاطة بها، لاسيما وان أعماله لم تدرس بكلّيتها، بعد، سواء بالعربية أم بالفرنسية. فهو ينتقد «الإصلاح المستحيل للأنظمة الضريبية والمالية» بسبب السياسات المتخلفة أو اللاعلمية، ولكنّه يراهن على تمكّن العلماء من المساهمة في إعادة تأهيل الاقتصاد السياسي في العالم، شرط التقدّم على صعيد عقلنة الإنسان والإنسانية في آن. هذا الشرط ليس قليلاً، وليس قابلاً للتحقق إلاّ في مناخات الاستقرار والسلام والحرية.

غازي القصيبي (1940 ـ الأحساء)
إبداع بين الكتابة والوظيفة

■ الدكتور غازي بن عبد الرحمن القصيبي، من مواليد الأحساء (1940) في المملكة العربية السعودية. متعدّد المواهب والأدوار: شاعر، قصّاص، روائي، ناقد أدبي أو سياسي؛ وهو موظّف، إداري، سياسي، دبلوماسي وثقافي. يقول في آخر أعماله (**حياة في الإدارة**، ط 4، 1999، المؤسسة العربية، بيروت): «كنت أحضّر للدكتوراه في صيف 1968 م (1386 هـ) عندما جاء سيِّدي الوالد رحمه الله إلى العاصمة البريطانية للراحة والاستجمام وإجراء بعض الفحوص الطبيّة. كان وقتها في السادسة والثمانين وكان مع ذلك ممتّعاً بكل قواه النفسية والعقلية، والكثير من قواه البدنيّة. طلبت منه ان نشترك في كتابة **مذكّراته** ـ وقد عاصر أحداثاً كبيرة تستحقّ أنْ تُسجّل ـ إلا أنّه رفض [. . .] كانت وجهة نظر أبي تستحق الاحترام، إلاّ أنّها ككل وجهة نظر تقبل «المناقشة». و«عندما بدأتُ أدنو من الستين، وبدأت أخشى أن تضعف الذاكرة وتبهت الألوان، رأيتُ أنَّ الوقت قد حان للكتابة عن سيرتي الإدارية [. . .]. بقيتْ كلمة تقتضي الأمانة التاريخية ان أقولها: **لا أدّعي أني قلت، هنا، الحقيقة كاملة**؛ ولكنّي أرجو أنَّ كل ما قلته هنا حقيقة» (حياة في الإدارة، صص 7 ـ 9). نال غازي القصيبي الدكتوراه في العلاقات الدولية (من جامعة لندن)، لكنّه لم يمارس العمل الجامعي إلاّ لفترة قصيرة، تركت في نفسه آلاماً ذكرها في سيرة حياته الإدارية. فمارس الكتابة شعراً، ومقالاً، ورواية؛ كما مارس الوظيفة جامعياً وإدارياً ووزيراً وسفيراً للسعودية في البحرين ولندن، الخ. فهو يختم سيرته بأفق كبير لبلده ومواطنيه، يقول (م. ن. ص 308):

«بعد ثلث قرن سوف يصل عدد سكان المملكة إلى أربعين مليون نسمة.

تقديمُ الخدمات الضرورية لشعب بهذا الحجم ـ كائناً ما سيكون دخل البترول وقتها ـ هو تحدٍّ ترتعدُ أمامه فرائص أشجع التكنوقراطيين. أكاد أرى بعين الخيال إدارياً شاباً من إداريي المستقبل يدفعه شغفه بالتاريخ القديم إلى قراءة هذا الكتاب. أكاد أسمعه وهو يقول لزميلٍ له بعد أن ينتهي من القراءة: «كم يهوّل هذا الرجل ويبالغ. المشاكل التي قابلته مقارنةً بالمشاكل التي نقابلها لا تعدو أن تكون ألعابَ أطفال». لا أعتقد أنّ هذا التكنوقراطي الشاب يبالغ عندما يقارن، على هذا النحو، بين تحدّيات القرن الحادي والعشرين وتحدّيات هذا القرن الذي يوشك، مثلي، أن يطوي خيامَه ويرحل بهدوء في ضباب الزّمن». إنَّه الشاعر الذي يتجاوز هنا الدكتور الإداري والدبلوماسي كاشفاً عمّا دار في أعماقه!

الشّاعر... الهادىء:

على لسان الشاعر القتيل سحيم (سنة 35 هـ.)، يتساءل الشاعر غازي القصيبي: هل تحرق النارُ شعراً؟ تظلُّ القصائد فوق شفاه الرّجالِ

وفوقَ نهودِ النساءِ

وفوق رؤوس النخيل

فكيف بحرقٍ جميع الشفاه وكل النهود وكل النّخيل؟

للشاعر أكثر من عشر مجموعات مطبوعة هي: **أشعار من جزائر اللؤلؤ؛ قطرات من ظمأ؛ معركة بلا راية؛ أبيات غزل؛ أنت الرّياض؛ الحمى؛ العودة إلى الأماكن القديمة؛ ورود على ضفائر سناء؛ قراءة في وجه لندن؛ عقد من الحجارة وسحيم** (الشاعر العبد القتيل). هنا نكتفي بالنموذجين الأخيرين:

1. **عقد من الحجارة**: صدر في بيروت (المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1991). ومن مغانيه الجميلة: ■ عقد من الحجارة (صص 7 ـ 8):

.. خبّرونا ـ بالله ـ من أين جئتم ـ أمنَ الوردِ؟ أم من الصبّارة؟

من شموخ النَّخيل؟ أم من هديلِ القمحِ؟ أم من هواجس المحارة؟

من شذى البرتقال؟ أم من كروم الفجر؟ أم من عنادلِ البيّارة؟

هكذا تصبحُ الحجارةُ سَيْفاً عندما تُصبح السيوفُ حجارة...

أصغارٌ؟ مَن قالَ: أنتُمْ صغار؟ في يديكم رأى العدوُّ صغاره

والعماليق حين لُحْتُمْ بقايا من بقايا أسطورة منهارة

أصغارٌ؟ مَن قال أنتم صغار؟ وحصاكم يهزّ قلبَ الحضارة

■ الزّيارة (في ذكرى الشاعر حمد الحجّي)
عندما زرته في المكان الذي صُبغت كلّ ألوانه بالسّواد

كان في غرفةٍ بارده/
وأساريرُه جمرةٌ خامده
قلتُ: «ماذا عن الشّعر؟»
فارتدّت النظرةُ الشارده
أو مضت لمحةٌ ثم عادَ الرّماد
قال: «جفَّ المداد»
قال: «أشكو الونى والسُّهاد»
قلتُ: ماذا تريد؟ قال: «سيجارةٌ واحدة!»
قمتُ من عنده حاملاً كلَّ حزنِ المكان الذي صُبغت كلُّ ألوانه بالسَّواد،
(عقد من الحجارة، صص 28 ـ 29)

■ ملء عين الزمن (من النشيد اللبناني):
كان لي ولكم/ ذات يومٍ وطن
ملء عين الزَّمن
كان أسطورةً خَطَّها شاعرٌ
برموشِ الغزالِ الأغنّ
فوقَ تفاحةٍ سرقت لونها من خدودِ مليح فَتَنْ
. . . كان لي ولكم/ ذات يوم وطَنْ
كان في حسنِه كلُّ شيء حَسَنْ (**عقد من الحجارة**، صص 49 ـ 51).

2. **سَحِيْم** (صدر عن المؤسسة العربية، بيروت، 1996)، قتلت عشيرةُ بني الحسحاس عبدها «الشاعر سحيم حرقاً، لتغزّله في نسائها (را: **ديوان سحيم**، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1950). هذه المجموعة للقصيبي تنطوي بين أقواس على أشعار من سحيم القديم، وأشعار من شاعرنا المعاصر، الذي يقول، وكأن عصر سحيم لم يتغيّر بعد:

يعودون بعد قليلٍ، بعد زمانٍ يطولُ ويقصرُ
لكنْ يعودونَ، كي يقذفونيَ في النّار

تلك التي لا تزالُ تؤجّ وتلعق ما كوّم الأشقياءُ عليها
صغارُ الحساحسِ! أينَ كبارُ الحساحسِ؟
هل ذهبوا يقتلون الجميلاتِ أم يكرعونَ المزيدَ من الخَمْر؟
أم ينبشون اعترافاً جديداً وشعراً قديماً؟ (**سحيم**، ص 7).
. . . وما لونُ تلكَ الدماء؟
أننزفُ ـ نحن العبيدُ ـ دماً؟
أم هو الحبر أسودَ في لون سحنتنا؟ (م.ن. ص 8)
ضحكتُ وقلتُ: غرابٌ وعبدٌ
وأنتِ أميرةُ كل النّساء
فهل تشفقين على العبدِ؟ فالعبد يحترفُ الشّعر
والعبدُ يسكنُه العشق،
والعبد يحملُ في روحه حلم كل الصحارى بواحاتها
حلم كل العبيد بساداتها. . . (م.ن. صص 14 ـ 15)
. . . ما أعظم الشعرُ، يلسع كالنّار، يحرق كالنّار
لكنّه حين تذوي جميع الحرائقِ، يبقى
يشبّ على جبهة الدّهر،
نقفزُ فوقَ رؤوس الجبال، أنا وأبي،
وهو يضحك ثم يقولُ: «سحيمُ! أأدركتَ كيف تموت الوعولُ؟
(**سحيم**، ص 92).

□ الناثر الروائي:

للدكتور غازي القصيبي مجموعة أبحاث ومقالات، وسيرة ورواية، صدر له عن المؤسسة العربية (بيروت)؛ **الإلمام بغزل الفقهاء الأعلام** (مختارات)؛ وكتاب «**التنمية والأسئلة الكبرى**»، و«**حياة في الإدارة**» (سيرة)؛ وكتاب في الشعر والنقد الشعري، بعنوان «**مع ناجي. . . ومعها**»، (بيروت 1999)، يعرب فيه عن اعجابه بالشاعر ابراهيم ناجي، وبشعره المغمور والمشهور، الذي يأسف لإقدام أمّ كلثوم على تعديل بعضه، كما في مطلع قصيدة «**يا فؤادي**، رحم الله، الهوى»، الذي تحوّل إلى «يا فؤادي، لا تسلْ أين الهوى»! ويقدّم القصيبي تعريفاً شعرياً للشعر ـ

بكل تواضع ـ: «الشعرُ قَفْزُ لحظةٍ من الحياة في نَغَمْ». (مع ناجي، ص 9)، أمّا هي، فهي عنده الحبيبة، القصيدة أو «زهرة المستقبل».

■ وفي النثر، تناول غازي القصيبي «**الرواية**» في تجربتين؛ أولاهما رواية «**شقة الحرية**»، سنة 1993؛ وثانيتهما رواية «**العصفورية**»، الصادرة سنة 1996 (دار الساقي ـ بيروت). في الثانية، تتآخى تحت قلمه الفصحى والمحكية، وتدور الرواية حول (ن)، موضوع الإهداء. ومن لقطات «**العصفورية**»:

■ «كميل شمعون كان صديقك، يا بروفسور؟

ـ أووه، كنا نصطاد معاً، نصطاد النمور ونصطاد التماسيح ونصطاد البط.

■ النمور؟ وقعت يا بروفسور! كميل نمر شمعون، من هنا جاءت النمور. تداعي أفكار.

ـ لا تداعي أفكار ولا يحزنون. كنا نصطاد النمور.

■ وين؟

ـ في البقاع.

■ في البقاع؟ نمور في البقاع؟

ـ كان هذا في الزمانات يا حكيم. ربما قبل أن تولد أنتَ، كانت البقاع مليئة بالنّمور. ثم أفنيناها أنا وكميل شمعون.

. . . إذن، مات كميل شمعون؟ ضيعانه! كان رجلاً عظيماً. وأين سامي بك الصلح الآن؟

ـ مات من فترة طويلة. كان صاحبك كمان؟

أووه! من أعزّ أصدقائي. كنتُ ألعبُ معه طاولة كل يوم في البرج، في مقهى الشام. لا تقلْ لي لا يوجد مقهى اسمه الشام في البرج.

. . . كان سامي بك أمهر لاعب طاولة في لبنان، ومع ذلك كنت أغلبه كل مرّة. . . كان يقول: اسمع يا بروفسور! كل واحد في هذه الدنيا له مهنة، هذا خبّاز. وهذا طبّاخ. وهذا ميكانيكي. وهذا كندرجي. أمّا انا فمهنتي رئيس وزارة. لا أعرف مهنة أخرى». (**العصفورية**، صص 12 ـ 13). نترك للنقد الأدبي أن يقول رأيه في شعر القصيبي وروايته؛ ولكنّ مساهماته التجديدية لا تخفي نفسها حتى الآن.

سيّد قُطب (1906 ـ 1966): حِرفة «كاتب الإخوان»

□ الموظّف/ المؤلّف:

■ من حافظ القرءآن إلى كاتب الإخوان، رحلة طويلة قطعها سيد قُطُب ابراهيم، الذي وُلِدَ سنة 1906 (را: **حسن البنّا***) **في قها**، القرية الواقعة في محافظة أسيوط؛ والذي نشأ في أُسرة متميّزة: «**الأب** من قرّاء الصحف، وعضو في لجنة الحزب الوطني بالقرية؛ **والأم** سيّدة متديّنة من أُسرة عريقة» (را: م.ح. ذياب: **سيد قطب** والأيديولوجيا، دار الطليعة، بيروت 1988، ص 63).

في أربع سنوات، ما بين السادسة والعاشرة، أنهى دراسته القرءآنية، وحفظ القرءآن؛ وغادر قها سنة 1921 إلى القاهرة، دارساً في مدرسة «عبد العزيز الأولية»، ثم متابعة في «دار العلوم» حيث درس زميله الإصلاحيّ الآخر حسن البنّا؛ وفي العام 1933 تخرَّج سيد قطب مجازاً في اللغة العربية وآدابها، عالماً بأمور أخرى غير الفقه والدين، تعني الفلسفة والفيزياء والرياضيّات وعلم التربية وعلم الاجتماع والانكليزية والجغرافية والتاريخ... الخ. فلماذا ترك سيد قطب كل هذه التهذيبات الفكرية والعلمية التي تصله بآفاق العصر والحداثة، وانقلبَ على عقبيه إلى طفولته، ليصبح «**كاتب الإخوان**»؟ هنا، الاجتماعي يفسِّر الثقافي، والسياسي يرشد «الديني» ـ ولو جاء العكس في الخطاب الإخواني المصري، او الخطاب الأصولي الآخر ـ الشيعي في العراق او في إيران. وحتى مؤخّراً في لبنان.

ما يلفتنا في تجربة مثقفي عصرنا العربي أنَّ بعضهم وقع في موقع **«الموظّف/ المؤلِّف. ومنهم سيّد قطب الذي تدرّج في راتوب وزارة المعارف المصرية، وصار سنة 1944 مفتشاً** في التعليم الابتدائي، ثم في إدارة الثقافة العامة، التي كان على رأسها: **أحمد أمين* (1886 ـ 1954)؛ ومع ذلك، وربّما بسبب الوظيفة** (الأمان من الفقر ومن السلطة) صار سيّد قطب كاتباً يضارع كتّاب عصره الكبار: طه حسين*، عبّاس محمود العقّاد*، مصطفى صادق الرافعي، الخ.

□ التحوّل الكبير:

سنة 1948، سيد قطب أمام التحوّل الكبير في حياته: هو في بعثة علمية للدرس في الولايات المتحدة الأميركية، الأقوى في عالم الغرب الديمقراطي ـ الرأسمالي، ومركز العولمة اليوم.

■ مسكونٌ بالأصول الدينية الإسلامية، وفي سن الرشد المعرفي (عمره آنذاك 42 سنة)؛ مسافر بتراثه وتجربته، عشيّة اغتيال حسن البنّا، إلى محور الحضارة الغربية المعاصرة، فيما يجري إعلان دولة عبرية (إسرائيل) في فلسطين. في هذا المساق، رأى سيّد قطب أنَّ «**العبقرية الأميركية** كلها قد تجمّعت وتبلورت في حقل العمل والإنتاج، بحيث لم تَبْقَ فيها بقيّةٌ تتيح شيئاً في حقل القِيم الإنسانية الأخرى» (م.س. ص 69). هكذا فاته أنْ يرى هناك ما رآه سابقُه الفرنسي **الكسيس دي توكفيل: «الديمقراطية في أميركا»**، فاكتفى على طريقته الشخصية، برؤية نقصها او اختلافها الأخلاقي، ورفع ذلك إلى مستوى «الفساد الأخلاقي»، مما يُسهِّل عليه موقعَه ودورَه في مجال الإصلاح الأخلاقي للمجتمع العربي ـ الإسلامي، والدفاع عنه في وجه الغزو الثقافي ثم العولمة الثقافية الآن، مع ما يسمَّى (Infoculture): **الثقافة المعلوماتية العالمية**، وألفباؤها الرقمية الجديدة.

بعودته منها إلى مصر (أغسطس/ آب 1950)، أعلنَ قطب نفسه كاتباً مختصّاً في **الكتابة الأيديولوجية الملتزمة**، (الإسلامية طبعاً)؛ فاتّخذ الإسلامَ مصدراً للرؤية والقراءة والكتابة ـ استلهام الموضوعات من الإسلام، بعدما صارت الموضوعات عند سواه، تؤخذ من المجتمع ومن عالم الفساد، بمعناه الفلسفي.

■ سنة 1951 بدأ ممارساته الكتابية والفكروية والسياسية في صفوف «الإخوان المسلمين»، واعتبره عام مولده؛ ثم جرى انتخابه سنة 1952 عضواً في

مكتب إرشاد حركة الإخوان، وعُيِّن فيه رئيساً لقسم «**نشر الدعوة**». ومن دور الكاتب إلى موقع الداعية، تحوَّلت الكتابة نفسها، بعدما تغيّر جِبْرُها الفكروي. وكان على اتصال منتظم خلال العام 1952 مع جمال عبد الناصر*. وفي أغسطس/ آب 52، كان سيد قطب على رأس مؤتمر عنوانه: «**التحرر الفكري والروحي في الإسلام**»، حيث كان أُفق الجمع ـ غداة انقلاب 23 يوليو ـ لا يزال ممكناً ما بين الثورة والدين، او اعتبار الإسلام محرّكاً ثورياً، سواء بلباس عربي أم بلباس آخر في العالم الثالث. المسوّغ الفكروي للخلاف بين الضباط الأحرار والإخوان المسلمين، هو تنبيه الشيخ محمد الغزالي ـ من قادة الإخوان ـ إلى عزم جمال عبد الناصر على احتكار السلطة لنفسه.

☐ القطيعة. . . والسجن:

■ في تشرين الأول (أكتوبر) 1954، جرت محاولة اغتيال عبد الناصر في ميدان المنشية (الاسكندرية) وهو يلقي خطاباً سياسياً، بعدما صار رئيس جمهورية مصر، الثاني بعد محمد نجيب. في هذا السياق، انفجر الصراع بين سلطة «الثورة» وسلطة «الإخوان». ووقعت القطيعة بينهما، واجتاحت مصر موجات اعتقال «التنظيم» وتقديم المعتقلين للمحاكمة أمام «محكمة الشعب»، فكان «نصيب سيد قطب 15 عاماً من الأشغال الشاقة، قضى أغلبها في مستشفى السجن الملحق به لسوء صحته» (م. س. ص 74).

في السجن، لم يبقَ له سوى القراءة والكتابة. غير واضحة تماماً علاقته بفكر المؤسِّس حسن البنّا*؛ والأوضح في سيرته الفكريّة علاقاته الاستلهامية بفكر اسلامي أصولي، بعيد من التجربة العربية المباشرة، عنينا أنَّه وجدَ نماذجه في الهند والباكستان عند **أبي الأعلى المودودي وأبي الحسن النَّدوي**. للمرّة الأولى، يقطع إسلامي إصلاحي مع «الثقافة الإسلامية الكلاسيكية» بوضوح، ويؤسِّس بنفسه تهذيباً ثقافياً جديداً، كما صار الحال في أعمال قطب السجنيّة.

■ هذا الدّين؛ المستقبل لهذا الدين؛ معالم في الطريق. . . الخ. إذْ من الثابت في تاريخ الحضارات والديانات وصراعاتها، ان المعطى الديني، شروى المعطى الاجتماعي (العائلي تحديداً) هو، مع معطيات الدولة، من عناصر الثبات والديمومة في حياة الأفراد عبر الأجيال. سيّد قطب لا يخرج عن هذا السّرْد، لكنَّه ينفرد في داخله ـ داخل سجنه الجديد، الذي جعله يعمّق سجنَه الفكري أيضاً ـ

بتوقّعات أو مصادرات بدهيّة، لاسيما وأنَّ الاضطراد الاسلامي متواصل في العالم.

سنة 1964، صدر عفو عن سيّد قطب، بطلب من الرئيس العراقي عبد السلام عارف؛ فخرج من سجنه مصحوباً بتبرير صحّي، لخلافٍ سياسي في أصله. وفي 30/ 8/ 1965، أُعيد اعتقال سيّد قطب بتهمة ترؤسه تنظيماً دبَّر «مؤامرة جديدة» على عبد الناصر. وفي هذا، يوضح إحراجَه أو مُصابَه الذاتي بالانتماء إلى «الإخوان»: «كنتُ أمام أمرين:

ـ إمّا أن أرفض العمل معهم، وهم لم يتكوّنوا بعد على النحو الذي أنا مقتنع به، فلم يتمّ تكوين الأفراد وتربيتهم وتوعيتهم قبل أنْ يصبحوا تنظيماً وقبلَ أن يأخذوا في التدريب الفعلي على بعض التدريبات الفدائيّة. . .

ـ وإمّا أن أقبل العملَ على أساس تدارس ما فاتهم من المنهج الذي أتصوّره للحركة، وعلى أساس إمكان ضبط حركاتهم بحيث لا يقع اندفاع في غير محلّه. . **وقرَّرتُ اختيارَ الطريق الثاني والعمل معهم وقيادتهم»**. (را: **لماذا أعدموني**، ص 95، ب.ت. لا.م). فماذا ومَن قاد سيّد قطب في سجنه؟ هل كان أكثر من كاتب لدى الإخوان؟ وأين صار تنظيمهم، آنذاك، في الواقع السياسي العربي؟

المحكمة، لا الحكمة، هي التي قالت حكمَها في تجربة سيّد قطب، الضحية المزدوجة، للحلم السياسي وللجماعة السياسية غير المناسبة، فجرى إعدامه مع آخرين، يوم 26/ 8/ 1966؛ تاركاً أسباب إعدامه في كتابه «**معالم في الطريق**»، على حد إدّعاء زينب الغزالي (را: جيل كيبل: **الفرعون والنبي**، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1988، ص 34).

□ مفكّر أم سياسي؟

الواقع أنَّ سيّد قطب ضحّى بالمفكّر لصالح الأيديولوجي السياسي، وضحّى بالمثقف الحديث في شخصه وفكره لحساب «السياسي» الخفي أو المخفي، الذي عاد من الخارج إلى داخل تنظيم مرَّ خمس سنوات، على الأقل، على اغتيال مؤسّسه وقائده التاريخي، وسرعان ما خرج من التنظيم إلى السجن. وفيه، وضع أعماله. لكن، فلنرَ أعماله من زاويتين، ما قبل التنظيم، ومن داخل السجن.

I. أعمال قطب خارج الإخوان:

1. **مهمّة الشاعر في الحياة**، نقد أدبي سنة 1932.

2. **طفل في القرية**، قصة أدبية (1932) تروي سيرته في بلدته قها.

3. **العدالة الإجتماعية في الإسلام**، بحث ديني اجتماعي، نشره سنة 1948.

4. **معركة الإسلام والرأسمالية**، بحث فلسفي عقائدي، صدر سنة 1950.

5. **السلام العالمي والإسلام**، بحث سياسي، 1951. طبعة عاشرة، دار الشروق، القاهرة، 1992.

6. **نحو مجتمع إسلامي**، سنة 1952، خطاب سياسي في عام انتصار حركة الضباط الأحرار، تحت عنوان «ثورة 23 يوليو».

وهنا لا بد من الملاحظات النقدية التالية:

أ) قبل 1948، عام نكبة فلسطين، وسفر سيد قطب إلى الولايات المتحدة بمنحة دراسية (سياسية على ما يبدو، فهو موظف في الثانية والأربعين من عمره)، كانت حرفته الكتابيّة مركّزة على **النقد والقصة**. ولم يكتب ـ على ما يظهر ـ ما يستحق الذّكر حول القضية الفلسطينية وقيام «الكيان الصهيوني» الخ.

ب) ما بين ذهابه إلى الولايات المتحدة، وعودته منها إلى القاهرة، ولكن قبل انتمائه إلى تنظيم «الإخوان»، وضع مجموعة كتب ـ ذكرناها ـ جرى استثمارها في معركة غير فكرية، أصلاً، ما دام السلاح فيها ما ذكرناه آنفاً.

II. أعماله في السجن:

7. سنة 1953، بدأ سيّد قطب بوضع مشروعه التفسيري الموسوعي، للقرءآن الكريم، وختمه في سجنه سنة 1964، موسوماً بعنوان: **«في ظلال القرءآن»**. إنَّه الأصولي الإسلامي الوحيد في عصرنا، الذي كلَّف نفسه هذه المشقة، وهو يظنّ أنها تخدم السياسة الدينية، وليس العلمَ وحدَه فحسب.

8. **خصائص التصوّر الإسلامي** ومقوّماته، دار الشروق، القاهرة، ط 12، سنة 1992.

9. **الإسلام ومشكلات الحضارة**؛ دار المشرق، القاهرة، ط 8، 1988.

10. **دراسات إسلامية**، دار الشروق، القاهرة، ط 9، 1993.

11. **هذا الدين**.

12. المستقبل لهذا الدين، طبعة 14، دار الشروق، 1993.

13. في التاريخ فكرة ومنهاج: طبعة 1، دار الشروق، 1993.

14. **معالم في الطريق** ـ آخر أعماله سنة 1965. (ط 17، سنة 1993).

■ ويستمر البحث في هذا المجال؛ ولا ينتهي التعاقب الجدلي بين الفكر الديني والفكر العلمي، خصوصاً في المجال الثقافي ـ السياسي(*).

يمكن تصنيف أعماله المنشورة (22 عملاً) كالآتي:

1. شعر	03
2. قصص وروايات	06
3. تفسير	01 (في 30 جزءاً)
4. دراسات	10
5. نقد	02

■ عناوين دراساته:

1 ـ النقد الأدبي، أصوله ومناهجه.

2 ـ العدالة الاجتماعية في الإسلام.

3 ـ التصوير الفني في القرءآن.

4 ـ مشاهد القيامة...

5 ـ كتب وشخصيات.

6 ـ الإسلام ومشكلات الحضارة.

7 ـ السلام العالمي والإسلام.

8 ـ المستقبل لهذا الدّين.

9 ـ معالم في الطريق.

10 ـ معركة الإسلام والرأسمالية.

■ التفسير:

في ظلال القرءآن

(*) را: حسين سعد: إشكاليات الأصولية الإسلامية العربية المعاصرة، بيروت، الجامعة اليسوعية، 1997.

عناوين نقده:

12 ـ نقد كتاب «مستقبل الثقافة».

13 ـ مهمة الشاعر في الحياة.

رواياته وقصصه:

14 ـ المدينة المسحورة (1946).

15 ـ أشواك.

16 ـ طفل من القرية (صور ريفية).

17 ـ الأطياف الأربعة (مع أخوته).

18 ـ القصص الديني (مع عبد الحميد جودة السَّحار)

19 ـ أميركا التي رأيت.

شعره:

20 ـ الشاطىء المجهول.

21 ـ حلم الفجر.

22 ـ قافلة الرقيق.

كاف

ك

غَسَّان كنفاني (1936 ـ 1972)

فارس التحرير بالكلمة

☐ فارس الحرية:

■ وُلِدَ سنة 1936 في عكّا، وغادرها مُهَجَّراً، لا مهاجراً، سنة 1948، إثر مذبحة دير ياسين. وحلَّ به الرّحال مع أهله وقومه في منطقة الغازية، بالقرب من مدينة صيدا (عاصمة محافظة لبنان الجنوبي) ومنها كان له رحيل إلى دمشق، وعَوْدٌ إلى بيروت التي شهدته شهيداً سنة 1972.

غسان كنفاني، فارس، والد فايز، كتب باسمه وباسم (أبو فايز) وفارس فارس، وبكلِ الأسماء الأخرى التي حمّلها لشخوص أدبه ومقاومته قبلَ أن يصبحوا رجالاً، أبطالاً، شهوداً على عصرهم، وشهداء بمدادهم وبدمهم!

صحافي فلسطيني عربي، فنَّان، أديب، مثقّف عضويّ، ناقد ملتزم، مقاوم بحرية لأجل تحريرين، بالكلمة، وبالبندقية. في تموز 1972 تناثر جسمُه داخل سيّارة مفخّخة، أشبه بأرض فلسطين التي لم تكفّ عن التفجّر حتى اليوم.

قضى 12 عاماً في موطنِ رأسه، و12 عاماً في تحصيل علمه ما بين دمشق والكويت، و12 عاماً في بيروت، فارساً للتحرير بالكلمة، ولكن على جوادٍ عربيّ مقاوم. شملت رحلتُه الصَّحافية مجلاّتٍ وجرائد، أبرزها (**الحرية**) الناطقة بلسان حركة القوميين العرب، و(الأنوار). **وملحق الأنوار، فالرأي، والمحرّر**، وصولاً إلى فلسطين **الهدف**، يوم صار ناطقاً رسمياً بلسان الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين.

السيّاسي غسّان كنفاني هو صحافي، فنّان، باحث، مسرحي، قاص، روائي، وشاعر غير معلن. فهل اختزلناه بكلمات، كما دأب مصطفى الولي (**غسان كنفاني**: تكامل الشخصية واختزالها، **دار الحصاد**، دمشق، ب.ت.) على اتّهام معظم الذين سوّلت لهم النفس بتناول فكره وحياته وأدبه، وبالأخص نشر رسائله؟ وهل الصداقةُ تمنع الصّدْقَ في المناقشة؟

سنة 1967، تعرّفت إليه في مكتبه (ملحق جريدة **الأنوار**) عند مستديرة الصيّاد. وكانت المناسبة نشر مخطوطة لي (موقف اليسار الأوروبي من القضية الفلسطينية، من ألفونس توسنيل حتى جان بول سارتر). وكان لي ما أردت على 20 حلقة ونيّف. وكان اللقاء الوحيد بيننا، ولكنّه ظلَّ دائماً في وجداننا.

ربّما لم يأزف الوقت المناسب للكلام المفصّل على شخصيته وذاتيته، إذ القضيّة التي استشهد غسّان لأجلها، ما زالت هي الأقوى على الوجدان والقلم. وعندنا أنَّ التجريد الحيوي للشخص لا يقلْ خطورةً عن اختزال فكره. ولا بدّ لنا في النهاية من الكتابة بكلمات محدودة.

□ الباحث الأدبي:

تلازم في مساره الإبداعي كلُّ أشكال نشاطه. والتعريف هنا موضوعي، لا تاريخي ولا تقويمي.

عشية حرب حزيران، وضع سنة 1966 في التداول كتابه البحثيّ الأول: «**أدب المقاومة في فلسطين**». فكان إضاءةً مهمّة لوعي ثقافي عربي، يستعلم عن فلسطين وشعبها ومآلها، عبر مذياع ضجّاج او توجيه خطابيّ عمومي، دون معرفة بما يجري داخل الوجع الفلسطيني، وماذا قدَّم الوجدان الأدبي من صُوَرٍ عميقة لمواجع الأهل هناك: **مقاومة متواصلة، حتى بالصمت، وشعر ونثر، وأدب قصصي ومسرحي، وعادات وتقاليد، وحتى أزياء وملابس لا تُغيّر ألوانها ولا أشكالها، فتسهم بمقاومةٍ ما.**

في المقابل، بعد 1967، أتاح لنا غسّان كنفاني فرصة التعرُّف على الوجه النقيض للمقاومة الأدبية الفلسطينية، نعني كتابه «**في الأدب الصهيوني**». إذ كان المطلوب لوعينا إثنان: **وعي الذات بالذات، ووعي العدو كما هو**... ومن شأن النرجسيّة أن تفرض عماهةً على وعي الذات، وتشويهاً لوعي الآخر، بحجّة أنّه خصم او عدو مبين. وهنا بالذات برزت شجاعة غسّان كنفاني في نقد الأدبين الفلسطيني والصهيوني. ليعاود، سنة 1968، التركيز على «**الأدب الفلسطيني**

المقاوم»، لاسيما المعاصر، بعدما قضى ثلاثة أعوام ونيّف على انطلاقة الرصاصة الفلسطينية، ثم انطلاقة المقاومة الثانية بعد 1967. وفي العام 1970، تناول **«المقاومة ومعضلاتها»**، وبعد استشهاده، صدر له سنة 1974: **«ثورة 36 - 1939»**.

☐ المسرحيّ المُقِلّ:

ثلاث مسرحيّات ظهرت في نصوص، ولم تفرض نفسها - بقوة - داخل المسرح العربي المعاصر، لاسيما المسرح السياسي الملتزم، أو المقاوم. كان ظهورها ما بين 1964 و1967:

- مسرحية **الباب** (64).
- جسر إلى الأبد (65).
- القبَّعة والنبي (67): ومن **أبطالها الأرقام والمتهم والشيء**:

يقول **الشيء**: «تعساء، لأننا لا نتألم ولا نموت؟

المتهم: نعم!

الشيء: لا بد أنَّ خطأً ما موجود في عقولكم، أو انكم تجيدون الاحتيال بصورة فريدة.

المتهم: إنَّ الشجار لن يجدينا نفعاً.

الشيء: حين تحدّثت عن الشيء الذي سمّيته امرأة، كان وجهك يشرق بتوهّجٍ غريب. إنَّ هذا الشيء كما يبدو لي أغلى كنوزكم» (ص 34).

☐ القصصي النابغ:

خَلَّف غسّان كنفاني خمس مجموعات قصصية، وضعها ما بين 1961 و1968، تميّزت برغبة إبداعية صارمة، هادفة إلى تجديد الشخصيّات الفلسطينية التي يجري تغييبها، تمهيداً لإلغائها. في هذا المنحى، يلعب دورَه أدبُ غسان كنفاني.

☐ القصصي النابغ:

- موت سرير رقم 12 (سنة 1961).
- أرض البرتقال الحزين (1962).

■ عالم ليس لنا (1965).
■ عن الرجال والبنادق (1968).
و/ القميص المسروق.

□ الرّوائي المميّز:

رواياته لمّا تنته، بعد رحيله. فالمنشورُ منها في حياته ما بين 1963 و1969، لا يغني عن البحث في أوراقه ومخطوطاته عمّا لم يكتمل ولم يُنشر بعد من حكايات وروايات. وإذا تناولناها من الأخير، كانت أدلَّ على توجّهه العميق في اتجاه الأرض: سقوط الجليل، برقوق نيسان... الأعمى والأطرش؛ مَنْ قتل ليلى الحايك؟ (رواية منشورة سنة 1980).

بدأ قاصّاً ـ روائياً في آن، أشهر رواياته كانت في العام 1963: «**رجال في الشمس**» التي حظيت باهتمام فني ونقدي كبيرين. ثم أصدر سنة 1966 رواية «**ما تبقّى لكم**»، ورواية «**العاشق**» (مرحلة حبّه لغادة السمّان، حسب رسائله 63 ـ 1966)؛ وفي العام 1969، صدرت روايته «**عائد إلى حيفا**» و«**أم سعد**».

□ فارس، النّاقد الساخر:

إلى ذلك وضع في عدة صحف ومجلات، مجموعات مقالات أدبية ونقدية ساخرة، جمعها وقدّم لها الأديب المناضل محمد دكروب (**فارس فارس: غسان كنفاني**، دار الآداب، بيروت 1996). تقع هذه الأعمال ما بين 1965 و1972 من حياة الكاتب، التي جعلته يكتشف أهمية «السخرية اللاذعة» في تقويم الإعوجاجات الفكرية والسياسية والاجتماعية المرافقة لحياتنا في تلك الحقبة.

تحت عنوان «**الصوت الأردني القادم من السودان**» جاء على لسانه: «أسوأ ما في الكتب الجيّدة، الكلمة التي يكتبها النّاشر عن المؤلف على قفا الغلاف. أولاً، لأنَّ الناشر لا يكتبها بل المؤلّف،

وثانياً لأنَّ المؤلّف وقد تأكّد ان الناشرَ سيوقّعها، يقوم بفشّ خلقه وحلحلة عقده فيسكب لنفسه المديح دون حساب، ويتحدّث مطوَّلاً عن مبلغ عمقه وإبداعه، ويتوّج نفسه أحسنَ من عليها، ويسبق النّقاد بسيف النّاشر، فلا نستطيع أن نشتمه لأنّه مادح نفسه، ولا نستطيع أن نشتم الناشر لأننا نعرف أنّه لم يكتب الكلمة وربّما لم يقرأها». (**فارس فارس**، ص 28).

□ رسائله إلى غادة:

بعد عشرين عاماً من استشهاده، أقدمت غادة السمّان* سنة 1992 على نشر ما لديها من رسائله، بلا عكس... فهل أضاعت رسائلها إليه، ولم تحتفظ منها بنسخة؟ يقول غسان (**رسائل**، ص 58):

«لنعد إلى رسائلك الرائعة ورسائلي «المفجعة». أجل، أيّتها الشقيّة، أنا غاضب ومُرْهَق ومطعون. كنتِ تلك الليلة مُريعةً. آخر ليلة. كنتِ مثلما أردتك دائماً معي وحدي ولكنَّك لم تكوني معي، وكان هوَ وكنتِ سعيدة إلى حد زلزلني صوتك الضاحك وفتح في رئتيّ جرحاً ما زلت أحسّ نزيفه يبلل قميصي؛ لقد عملت في المكتب مثل كلبٍ لاهث. ألغيتُ لأول مرّة في حياتي دعوةً كنتُ وجهتها لصديق مسافر في اليوم التالي وركضتُ إليكِ: لا! إن ذلك لا يُحتمل». «آه يا غادة أيّتها الشقية التي لم ترتطم إلاّ بالشقي» (ص 59).

أما هي فماذا تقول (ص 13 ـ 14)؟

«ذات يوم كنت وحيدةً مفلسةً وطريدة وحزينة، فشهر بعض (الأصدقاء) سكاكينهم بانتظار سقوط (النعجة) ـ على عادة الدُّنيا معنا... يومها وقف غسّان كنفاني إلى جانبي وشهر صداقته. كنتُ مكسورةً بموت أبي ومحكومة بالسجن لذنب أفخر به؛ ولكن غسّان أنجدني بجواز سفر، ريثما صدر أوائل السبعينات عفو عام شملني».

وَجِيه كَوْثَراني (1941 ـ أنصار): التورخة ونقد الميتا تاريخ

□ إختراق «الضائع»:

■ الدكتور وجيه كوثراني، مؤرّخ لبناني علميّ، (مولود في انصار في 17/ 9/ 1941 ـ جنوب لبنان) أستاذ في الجامعة اللبنانية، مع أنّه حائز على شهادة الدكتوراه من جامعة القديس يوسف (بيروت)، على أطروحة حول **«تاريخ العرب الحديث»**، ونواة كتابه **«الاتجاهات الاجتماعية والسياسية في جبل لبنان والمشرق»، كانت «رسالة دكتوراه أُعدَّت في جامعة بروكسل (بلجيكا) بإشراف الأستاذ آرموند آبل، وقد نوقشت بسبب وفاة الأستاذ المشرف، في جامعة باريس الأولى بتاريخ 25/ 6/ 1974، أمام لجنة مؤلفة من الأساتذة بيار فيلار، دومينيك شفالييه وجاك كولان»** (**الاتجاهات**، ص 8). زوجته الباحثة العالمة، الدكتورة منى **فيّاض**، الأستاذة في الجامعة اللبنانية، الناشطة في مجلة (**باحثات**) وآخر أعمالها عن السجون في لبنان (النهار ـ 1999). لهما ولدان فرح وجاد.

شاغله الأساسي هو البحث عن **«الضائع»** أو **«الغائب»** (الميتا تاريخ) في تاريخ العرب والمسلمين. أشهر أعماله، كانَ أوّلها المنشور سنة 1976 عن (معهد الانماء العربي، في ثلاث طبعات) وفي طبعة رابعة عن مؤسسة بحسون (بيروت/ 1986): **«الاتجاهات الاجتماعية والسياسية في جبل لبنان والمشرق العربي»** الذي يتناول المرحلة الممتدة من المتصرفية العثمانية إلى دولة لبنان الكبير. وهذه الأطروحة/ الكتاب تقبل المقارنة، من بعض جوانبها، مع اطروحة دومينيك

شڤالييه (مجتمع جبل لبنان في عصر الثورة الصناعية في أوروبا، دار النهار - بيروت) ولكنها تختلف عنها من حيث ربطها تاريخ جبل لبنان الاجتماعي - السياسي بمحيطه العربي والإسلامي. فالكاتب يبرز أهمية «الانخراط الاقتصادي مع الغرب» وتأثيره على الجميع، من مسلمين ومسيحيين: «نعتقد ان مشروع لبنان الكبير كان ينفذ على قاعدة هذا الانخراط التدريجي، ولكن ضمن **غلبة طائفية معيّنة** حتّمتها عوامل تاريخية وثقافية معقّدة. فالمشروع كان يُبنى مبدئياً لمصلحة «جميع الطوائف». لكن تراتب المصالح في عملية البناء يبقى مرتبطاً بمقدار استعداد «بورجوازية» كل طائفة للإنخراط في شبكة العلاقات الرأسمالية الغربية، و«استغراب» مثقفيها واندماجهم في الحضارة الغربية لغةً وثقافةً [. . .]. بل ان هذه الغلبة وهذا التراتب آخذان في التعمّق في اطار هذه العلاقة [مع الغرب الاستعماري. ذلك ان التجزئة ما كان يمكن ان تقوم إلاّ على «**خصائص طائفية**» أضحت، بفعل التبعية للغرب لإقتصاده وثقافته، سماتٍ اجتماعية راسخة، تنزع نحو الانسلاخ عن المحيط العربي والإسلامي، والاستعلاء عليه». (**الاتجاهات**، ص 337).

■ سنة 1980، نشر الدكتور وجيه كوثراني، عمله التاريخي الثاني، لاختراق «الضائع»، بعنوان: **بلاد الشام**: السكان، الاقتصاد والسياسة الفرنسية في مطالع القرن العشرين، في طبعتين عن معهد الإنماء العربي (بيروت، 1981 و1982).

■ وفي العام نفسه، نشر: **رشيد رضا**: **مختارات سياسية من مجلة المنار**، وفيه دراسة وتقديم، (دار الطليعة، ط 1). وفي النّسق نفسه، أخرج لاحقاً (دار الطليعة، 1996) دراسة ونصوص لرشيد رضا وعلي عبد الرازق وعبد الرحمن الشهبندر، بعنوان: **الدولة والخلافة في الخطاب العربي، إبّان الثورة الكماليّة في تركيا**. فلاحظَ (م.ن. ص 13):

«لقد شكّلت تجربة الثورة الكمالية حافزاً للنقاش. وجاء الخطاب السياسي العربي يترجم حالة «مواكبة» للحدث السياسي وتوظيفاً له في الوجهة المفهومية التي يصدر عنها ذاك الخطاب. فمن داخل تاريخ الإسلام تصدر مواقف تتراوح بين نموذجين:

■ نموذج مفهوم الدولة العصبية الذي يدفع بمنطقه إلى نهايته في مسألة

فصل السلطنة والملك عن الخلافة، وبالتالي **تمييز السياسي من الديني على يد علي عبد الرازق***.

■ ونموذج المفهوم الفقهي التقليدي (السلفي) الذي يدعو لخلافةٍ نموذجها المثالي الخلافة الراشدة، **حيث يندمج السياسي والديني على يد رشيد رضا وغيره من الفقهاء**.

■ . . . **ونموذج مقاومة الاحتلال** على قاعدة مَثَل الدولة القومية (الدولة ـ الأمّة) المستقلة، كما نرى عند عبد الرحمن شهبندر في سوريا، وبالتماثل مع دور ريادي وطليعي يتمثّل بتجانس عناصر ثلاثة: الزعيم والنخبة والحزب».

ومن وراء النصوص المدروسة يكتشف «**الضائع السياسي**، عنينا **النموذج الديمقراطي**، المقتبس من الغرب «ولكن ممنوع عليه ان ينجح، لأنَّ سياسات الدول الغربية كانت تعارض تطبيق «ديمقراطيتها» خارج حدودها» (**الدولة والخلافة**، م.س. ص 32). ويضيف (م.ن): «في سياق هذه الظروف، ظروف ما بعد ضرب الثورات الأهلية في المنطقة العربية وظروف بناء الدولة في ظل معاهدات الوصاية والاستقلالات التابعة، كانت النقاشات الفكرية السياسية التي أثارها كتاب (**علي عبد الرازق** لا تترجم الحيّز «**الشرعي**» **الذي اجتهد به الكاتب ليجيزَ للمسلم أن يكون علمانياً فحسب**، وكما شاء ان يقول روزنتال، بل كانت تترجم **أيضاً** موقفاً من حَدَثٍ مصيري: الحَدَثُ هو **الدولة الكمالية** وضغط المشاريع الغربية في المنطقة».

■ في هذا المنحى التوثيقي ـ التاريخي، نشر الدكتور وجيه كوثراني، أيضاً، سنة 1979، «**وثائق المؤتمر العربي الأول 1913 (والمراسلات الفرنسية المتعلقة به، مع دراسة حول: الدولة العثمانية ونشوء الحركة العربية)**، دار الحداثة/ بيروت. كما نشر سنة 1989، عن مركز دراسات الوحدة العربية، كتاب: **السلطة والمجتمع والعمل السياسي**، (من تاريخ الولاية العثمانية في بلاد الشام). وفي القاهرة، نشر سنة 1990 (عن المركز الدولي للترجمة): «**الفقيه والسلطان ـ دراسة في تجربتين تاريخيتين: العثمانية والصفوية القاجارية**».

□ النهوض، التاريخ، السياسة:

هذه العناوين شكّلت محور اهتمام الدكتور كوثراني، في العقد الأخير من القرن العشرين. فعلى صعيد **التاريخ** عاود الزّيارة للمحلي، اللبناني، وتحديداً للجنوبي فيه، للعاملي، مرموزاً إليه بباحثين عن تاريخهما «الضائع»: علي الزين

ومحمد جابر آل صفا (را: **مؤرخون أعلام من لبنان**، مجموعة باحثين، بإشراف د. **مسعود ضاهر***؛ دار النضال، بيروت 1997، صص 217 ـ 231)، فرأى: «ذاكرة تاريخية ممانعة وبحث عن «ضائع» في التاريخ اللبناني السائد»: «ولعل العودة إلى سنوات 1908 ـ 1920 تشير إلى أنَّ هذه المرحلة المطلبيّة والتأسيسيّة للكيان اللبناني، كانت أيضاً **تأسيسيّة لفكر تاريخي** سيسودُ لاحقاً. فقد تكثَّفتْ فيها كتاباتٌ غزيرة سواء على مستوى الكتّاب المحلّيين أم على مستوى أصحاب المذكّرات والعرائض السياسية الذين يبررون مشروعهم السياسي المطالب به، بالعودة إلى التاريخ». أي ان التاريخ نفسه صار موضوعاً للسياسة والنهوض بالجماعة. ويرى ايضاً: «ان الإخباريين المسلمين الشيعة الذين يقدّمون نماذج اولى للتاريخ العاملي في لبنان (محسن الأمين ـ محمد جابر آل صفا ـ علي الزين) ينتمون إلى أصول ثقافية تستمدّ مكوّناتها الأساسية من التراث الإسلامي والتعليم الديني، وإلى بيئة اجتماعية ـ ثقافية لعبَ فيها «الفقيهُ» ابتداءً من إمام القرية إلى المجتهد، دوراً مرجعياً في المجتمع، ومصدراً للثقافة الأهلية المُعاشة وحاملاً للذاكرة التاريخية الجماعية» (**مؤرخون أعلام**، م.س. ص 222).

■ سنة 1986، نشر الدكتور و. كوثراني، **المسألة الثقافية في لبنان**: الخطاب السياسي والتاريخ (منشورات بحسون/ بيروت) وفيه مساجلات حول التعددية والغلبة، والتنوّع الفكري المنشود في مجتمع حر ودولة عادلة؛ وعن **الدولة** يتساءل، من خلال تجربة لبنان، عمَّا إذا كان مشروعها السياسي يتناسب مع الخطاب التاريخي، وبالأخص، يتساءل عن «**الكتابة التاريخية والدولة القومية في** تقاطعهما مع وضعيات الطوائف اللبنانية». هنا أيضاً يعود المؤرّخ إلى مرحلة 1908 ـ 1920، للنظر في التبرير الأيديولوجي، الآخر، لقيام الدولة الحديثة (جواد بولس، في لبنان والبلدان المجاورة): «واللافت للنظر في معظم هذه المحاولات ان الإنتماء القومي المعلن، الذي يجعل نفسه خارج الإطار الإسلامي والعربي يراوح بين التشديد على «اللبنانية» والتشديد على «السورية». فأيديولوجية القومية اللبنانية، وكذلك أيديولوجية القومية السورية (آنذاك) تُستخدمان لتوفير إمكانية استبعاد التاريخ العربي والتاريخ الإسلامي عبر كل مراحله (ومن بينها المرحلة العثمانية) عن حقل الهوية القومية التي يبحث عنها في الإطار الجغرافي المناسب للمشروع السياسي الراهن» (**المسألة الثقافية، ص 52**).

ولا يقل ضراوةً نقده للاستشراق الماركسي، من نقده للانعزال المحلي (الطائفي او شبه القومي)، فيتناول بالذكر الدكتور **مسعود ضاهر**، وبعض مصادره

الماركسية (لوتسكي، ماركس، انجلز، سميليا نسكايا، الخ)، متسائلاً: «هل يندرج المؤرّخ الماركسي في هذا السياق الذي يحدّده المشروع السياسي الراهن للدولة؟ يقدّم المؤرخ الماركسي نفسه خارج دائرة الطوائف وخارج نطاق الأيديولوجيات القومية، المختلفة، المتقاطعة، مع خصوصيّات البيئات الثقافية الدينية للمجتمع اللبناني. وهو إذ يشدّد دائماً على المنهج العلمي والموضوعية نراه على عكس إعلانه، **من أكثر المؤرّخين غَرَقاً في الأيديولوجيا السياسية، حتى يكاد الخطاب التاريخي يتحوّل لديه إلى خطاب سياسي مباشر وبيان صحافي إعلامي. والمؤرّخ الماركسي اللبناني، وبالرغم من انتمائه العلماني المعلن يبقى «كمثقّف حديث» يحمل إرثَ إنتمائه الاجتماعي ـ الثقافي القديم...»** (م.ن. ص 90).

ومن أزمة «القلق الكياني» التي ورثها مؤرّخو الطوائف، يرتفع د. وجيه كوثراني إلى «مشروع النهوض العربي» (دار الطليعة، بيروت، 1995) مشدّداً على خبايا «الانتقال من الاجتماع السلطاني إلى الاجتماع الوطني»: «إنَّ السؤال البديل الذي انطلقت منه الدراسة: هل يمكن لجديدٍ أن يبزغ اذا لم يقترن الجهد الفكري الباحث عن «الجديد» بنقد للتجربة التاريخية، وبوعي تاريخي لأزمات هذه التجربة، ولمآزقها، ولأشكال التمويه الذي لجأت إليه خطاباتها المتنافرة «شكلاً» والمتداخلة او المتوحدة مضموناً ومنهجاً»: «نقل حيّز الجدل بين قومية السلام، وعلمانية ودين، إلى حيّز البحث عن **منهج يتناول التاريخ بالنقد**، ويتناول المستقبل بحثاً عن إمكانية ما، لتجاوز ما يعانيه الحاضر، من دون تردد وترداد. لكنَّ البحث عن صيغ المستقبل لا يُلغي النظر المتفحِّص في الماضي. فالذاكرة التاريخية ترمي بثقلها على الخطاب المستقبلي» (**مشروع النهوض**، ص 7).

وخارج الكتب، يتابع مساءلات «الوعي التاريخي» حول **تجاذب المواقع داخل النظام الايراني: ولاية فقيه ومجتمع مدني هل يتعايشان؟** (جريدة السفير، العدد الجمعة 10/ 9/ 1999، ص 21): «ومهما يكن، فإنَّ إطلاق فكرة «المجتمع المدني الإسلامي» من قبل رئيس جمهورية إيران، كان بمثابة رفع غطاء عن خزّان ماء مضغوط لم يعد يتسع لدفق منبعه، عن قوة بشرية ثقافية كامنة ومكبوتة في المجتمع الإيراني، الغني والعريق بحضارته وتاريخه وإبداعاته. فكيف يمكنُ أنْ يتحوَّل الدفق إلى «انسياب»، كما عبّر عن ذلك الرئيس خاتمي في إحدى مداخلاته، عندما دعا إلى انكشاف الأفكار وشفافيتها، حتى لا يتحوّل كبتها إلى إنفجار او مسالك سريّة للعنف؟».

❀ ❀ ❀

■ من تورخة الماضي ـ الحاضر، ينهض دوماً الباحث الناقد للنظر في تاريخ الحاضر ـ المستقبل، ينهض بأسئلةٍ حين لا تتوافر المعطياتُ الموثوقة، المؤرّخ العلمي يرى دوماً بعين الخبرة والموضوعية، يكتبُ أحداثاً يفهمها، وقد يساهم في بعضها، لكن البعض من مؤرّخي الأدلجة، يتوهّمون أنَّهم بأقلامهم يصنعون تاريخاً ميتا تاريخياً. وهذا ما سعى كوثراني إلى دحضه في كل أعماله.

إبراهيم الكَوني: روايةُ الصَّحراء
كاتب من ليبيا، ب.ت.)

□ الرّوائي الغريب:

■ يتكيء ابراهيم الكوني على 27 عملاً، ويدخل اسمه الرّوائي في «معجم الروائيين»، وترشّح أعماله لجائزة القاهرة للرواية العربية (1998) منافسة لأعمال عبد الرحمن منيف*، فيفوز الأخير وينتظر الكوني فرصةً أخرى. إنَّه الروائي الغريب، الذي لا نجد معلومةً دقيقة عن سيرته الشخصية والفكرية، سوى أنَّه «مؤلّف من ليبيا» فكأنَّ الصَّحراء العربية الليبيّة هي كلّها مطلع رأسه، خارج زمانٍ محدّد، ولكنّه يبدو أنَّه من مواليد الأربعينات (جيل القذّافي 1942)، وأنَّه درس في بلاده العربيّة، وعاش تجربة الصَّحراء عن كثب... فكان جديدُه هذا التدفّق الكتابي السريع والعميق معاً، ما بين 1970 و1998.

سيرة إبراهيم الكوني، الصَّحراوي، الباحث عن حقيقة وراء الرَّمل والغَيْب، الدبلوماسي الذي يكتب عن صحراء الحرية، عن برّية الكون، الوجه الآخر للجنّة، من داخل سويسرا، نجدها داخل أعماله بألوانٍ شتى، فهو يخبرنا أين هو الآن (بحيرة تون ـ الألب السويسري، مايو 1992)، ويحجب عنا أين وكيف كان؟

□ الباحث عن المجهول:

يضع نفسه في منزلة المجهول، يتقدّم منا بصورة محجَّبة، ثم بلا حجاب. بالمجهول يبحث عن المجهول، بلغة الفكر الأدبي والعلمي الجاف. كان ذلك

واضحاً من خلال كتابه الأول المنشور سنة 1970 بعنوان **«ثورات الصحراء الكبرى»**، بعد عامين من قيام حركة (الفاتح من سبتمبر) العسكرية، التي قلبَتْ المملكة إلى «جمهورية». ولا نعرف إن كان «إبراهيم الكوني» اسماً حقيقياً، أم هو الآخر اسماً خرافياً لواقع حقيقي، كما هو شأنه في قصصه ورواياته. وكائناً ما يكون الأمر، فإنَّ الكاتب هنا يستمدّ قيمته الوجودية من أفكاره وكتاباته: أنا أُفكّر وأكتب، إذن أنا موجود. وسواه يقول: «أنا موقوف»! «أنا ممنوع»! «أنا مقتول»! سنة 1970 أيضاً ينتقد إبراهيم الكوني «ندوة الفكر الثوري» المنعقدة في ليبيا عشية غياب جمال عبد الناصر. ومنذ ذلك العام ينقطع الكوني عن البحث المباشر عن المجهول. ويتّخذ من الصحراء شريكاً، مسطّحاً لا يوازيه سوى السّماء بفضائها الأزرق الصافي، الذي يبدو مرآة عاكسة لصحراء الكوني الحرَّة، بل تبدو الصحراء نفسها مرآة عاكسة للسماء، سماء الكون وسماء الفكر حيث يتألّق هذا «المثقف الصحراوي» مشغولاً بقلق الإنسان العربي المعاصر، ويمسح كل أبعاد الزمان، فكأنَّ ما حدث منذ عشرة آلاف سنة في الصحراء ما برح يحدث الآن، وربما غداً.

□ الكونيُّ القصّاص:

سنة 1970 نشر أولى أقاصيصه **«الصلاة خارج نطاق الأوقات الخمسة»**، وأسقط من لائحة أعماله ما اندرج في سياق البحث. وراح يجري الحِبْر من محابر الذاكرة الصحراوية، لترجمة العوالم الميثولوجية والخرافية بكل أبعادها الإنسانية والحيوانية والنباتية والطبيعيّة. إنَّها **حفريات أدبية** رائعة في عالم ما انفكَّ يتكوّن، كأنَّه ما رآه **الأخطل** منذ ألفي عام:

تدبُّ دبيباً في العظام كأنَّه ... دبيبُ نِمالٍ في نَقاً يَتَهيَّلُ

هذا النّقا الرملي الصحراوي يخترقه ابراهيم الكوني بعين قلمه، يصوِّره في أدق تفاصيله وصيروراته، أي انتقاله الآني من صورة إلى صورة، كما لو كان المعقول يطارد اللامعقول بشعاعٍ سحري، سنة 1974، أصدر **«ملاحظات على جبين الغربة»**، وغاب عن المشهد القصصي حتى العام 1983، فكان السَّيْل الجارف: **«جرعة من دم»**؛ **«شجرة الرّتم»** (86)؛ **«القفص»** (90)؛ **«ديوان النثر البري»** (91) وكذلك في العام نفسه، **«وطن الرؤى السماوية»**؛ إلى **«الوقائع المفقودة من سيرة المجوس»** سنة 1992 ـ وكذلك: **«الخروج الأوّل»**، و**«خريف الدرويش»** ـ وصولاً إلى **«صحرائي الكبرى»** سنة 1998 (عن المؤسسة العربية للدراسات والنشر)، حيث يتحوّل القصّاص، فجأة، إلى ناثر حكمي من الطراز

العربي القديم، أو شاعر ـ ناثر: **الدُّنيا دمبةُ الخفاء**. هكذا يختم كتابه الأخير. (ص 202).

□ وشوشة الكوني للكائنات:

■ جيل مهزوم؟ كلّ الأجيال مهزومة... نحن نفقد ما نملك دائماً... الإمتلاك في آخر المطاف إعدامٌ لصاحب المُلك... في وجودكَ أرى فنائي... العشق سبيل الملكية: العاشق مالك والمعشوق مملوك». (صحرائي الكبرى، صص 145 ـ 146).

■ خُلِقَ الأمواتُ ليُنْسوا، أم أننا خُلقنا لننسى الأموات؟

الفردوس الحقيقي في الفرار من الفردوس.

< لماذا يتجنّب الإنسان وطنَ التحريم؟ لأنَّ التحريم نقيض الحرية.. (م.ن. ص 149).

■ رغباتنا فخاخ لنا،

الجسد: لعبتنا زمن الشباب.

العقل: لعبتنا زمن الشيخوخة.

يستهوينا الرَّكض، لأنَّنا نريد أن نفرَّ من أنفسنا. (م.ن. ص 153).

*□ رحلات الكوني ما بين الخسوف والفزّاعة:

■ وصل متأخراً إلى الرواية بمعناها التقني. ولكنّه أخذها بقوّة! فمنذ العام 1989 وهو يقتحم أسوار الرواية العربية المعاصرة، مسجّلاً رقماً قياسياً من حيث الإصدارات، في «تعبير إبداعي رفيع عن الصّحراء».

بدأ برباعية **الخسوف** (البئر؛ أخبار الطوفان الثاني؛ الواحة؛ نداء الوقوف)؛ وفي الوقت نفسه، نشر سنة 1990 رواية «**نزيف الحجر**» حيث: «تتماوجُ أساطيرُ الطوارق بأسلوب السّرد الغربي تمازجاً رائعاً، برغم أننا نعلم أنّه ليس سهلاً على الإطلاق أن تنتقل الرّموز الأبجدية المدوّنة بدم القلب إلى عقل الإنسان الأوروبي» (فريدريك شتيرن، صحيفة نورنبرغ زايتونغ الألمانية)، ثم نشر الكَوْنيّ روايات «**التبر**» و«**المجوس**» في جزئين سنة 1990 و1991؛ و«**الفم**» (1994)؛ و«**السحرة**» في جزئين (94 ـ 1995)؛ وصولاً إلى رواية خضراء الدمن في أجزاء (ظهر منها: **فتنة الزؤان**، (1995) وبرّ **الخيتعور** أو الدُّنيا الذاهبة، (1996)؛ ورواية «واو

الصُّغرى» (97)؛ و«**عشب الليل**»، وأخيراً سنة 1998: «**الدّمية**» و«**الفزّاعة**».

في «**فتنة الزؤان**» يقدّم ابراهيم الكوني روايته على ثلاثين فصْلاً لأصل مشترك؛ ومثالها ما جاء في فصل **الأسماء** (ص 24):

«ما أغرب أطوار هؤلاء الغرباء!

«لم ينزل صحراء الشمال غريب إلاّ وحمل معه إلى القبيلة سيرة. بل هناك سِيَر أغرب تناقلتها الأجيال وتندّر بها الرّواة، حتى صارت جزءاً من أساطير الأوّلين وميراثاً يردّده الحكماء في مجلس العقلاء كما يردّدون وصايا الناموس المفقود، وقد سمع بعضهم يروون سيرة غريب رَمته إلى نجوع القبيلة عجاجةٌ موسميّةٌ عاميةٌ اعتادت ان تهبّ على الحمادة من جهة الجنوب، فتزرع صحراء الشمال غباراً وأوبئة وعقارب وبعض أشباح الجنّ».

■ هنا يستعمل إبراهيم الكوني «**البعيدَ**» في المكان والزمان وسيلة لتناول الواقع الراهن بأسلوب مختلف ومتحوّل بالنسبة إلى الرواية العربية المعاصرة: «وسيكون للعقود القادمة من الزّمن ما يكفي للحكم في ما إذا كان إبداع الكونيّ السخيّ، ايضاً، علامة لمجيء صوت روائي عربي جديد، مختلف وأصيل»! (را: روجر آلن، **الرواية العربية المعاصرة**».

■ في «**برّ الخَيْتَعور**»، يذهب ابراهيم الكوني إلى استعمال «الغريب» اللفظيّ حيث لم نقع على معنى هذه الكلمة إلاّ عند الإمام الدميري (حياة الحيوان الكبرى)، للدّل على «كل شيء، لا يدوم على حالة واحدة ويضمحل كالسّراب...»، فهو بذلك صحراوي، مشابه لمفهوم (الظُّوهار) أي الذي يظهر ويختفي في آنٍ!

■ يتساءل الكوني (ص 9):

«متى انبثق الينبوع أوّل مرّة؟ هل وُلِدَ مع الوطن الأبديّ؟ هل أقبل قريناً لرجال الجن؟ هل رآه يتدفّق في عيونِ الحيّات؟ أم النَّهر كان دائماً كائناً لَعُوباً مثل السراب، ينهمرُ في صدره اليوم ويختفي غداً، يولدُ الآنَ ويزول بعد حين؟

«في هذا القفص الصغير الذي حوى الصّحراء منذ الطفولة، واتسع لدينا أكثر سعةً من الصحراء الأبديّة التي لم يُعرف لها حدّ، في هذه الأشبار القليلةِ عرف **الثالوث الخفيّ**: سمع **فحيح الحيّات**، وشاهد **مَرَدة الجنّ**، وتلَذّذَ برؤية **اللسان العجيب** الذي لا لون ولا طعم ولا رائحة...»!

ويختم (ص295):

«ـ سألتُ مولاي يوماً عن اسمه، فأجابني بأنَّه لم يتّخذْ اسماً،

وسألته عن اسم الواحة، فأخبرني بأنَّ القومَ لا يتّخذون أسماء، لأنَّهم لم يجدو في الأسماء حاجة.

ـ وهل وجد الغريبُ في ديارنا للأسماء حاجة؟

هزَّ رأسه نفياً، فسأل الشيخ:

أما زلتَ عند الظنّ بأنَّ ما لا إسمَ له، لا حدود له؟

☐ المعاناة الروحية في الصحراء:

بين الحرية والصحراء قرابة عميقة. فالبريّة، وأوسعها صحراء، حُريّة تناهز العدم والفناء. وفي هذا الخلاء الأسطوري، يكتشف الكونيّ بداهة المعنى الأول للمعاناة الروحية في الصحراء،،ويصف تحوّلات الكائن الحي، من دم إلى دُمية، على ضفاف الدّنى الراحلة. في الصحراء تقوم الطبيعة بما عليها، بعيداً عن البحر ومدنه، وعن الدُّمى الحضارية الأخرى. هنا عالم ينسجُ روحه من معاناته، ولا يستعير من أمراض الحضارات الأخرى ما لا يعنيه ولا يُغنيه.

في آخر أعماله الروائية، «**الدُّمية**»، راهن إبراهيم الكوني على جعل غريبه الرّوائي مألوفاً. وراح يدعو إلى الواحة (البادية):

«**الواحة.**

فخُّ العابر، فردوس الظمآن، كنزُ التائه، وطن العبيد.

الواحة.

تتبدّى في خضم اليمّ العظيم فتنة.

تتغنّج غنج الغانية، وتفتح ذراعيها للقادمين

بغواية حسناء تشتهي ان تُستَباح.

تستدرج بالفيء السخيّ، تَعِدُ بالغمر السلسبيل،

تعرضُ فاكهة أرضها بسخاء، حتى إذا استسلم العابرُ الأبديّ،

واستطعم الثّمار، استمهلته أرضها، واستبقته.

وشدّته إليها بألف وتد». (**الدمية**، ص 60).

عبد الوّهاب الكيّالي (1939 ـ 1981)
مفارقة العالِم والشهيد

☐ الشاهد الفلسطيني:

■ سنة 1939 وُلِدَ عبد الوهّاب الكيّالي في يافا ـ قبل نكبة بلده فلسطين بتسع سنوات. وليس للطفل الفلسطيني المشرَّد، عنوةً، من أرض كيانه وكنانته، أن ينسى ترابَ أجداده، واتساع عروبته على جغرافيّات سياسيّة، ذهب بعضها ضحيةً للقصور التكنولوجي عن صوت المدى الأرضي للقوم.

ما بين عمَّان وبيروت، درس عبد الوهاب الكيّالي، متحدياً بفكره وشهوديته، محاولة إقتلاعه مع شعبه من جذور وطنه وكيانه، المعروف منذ 14 قرناً. الصِّفْرُ الفلسطيني ملأ عينَ الفتى، عبد الوهاب، ومعه راحت تمتلىء عينُ زمانٍ عربي آخر، يواجه النَّكبة بالممانعة والثورة وبالحرب الوطنية؛ كما يواجه الغربةَ الذاتية بالتفاتٍ أكبر داخلِ الذات القومية العربية، وفي رحاب تكويرٍ إنسانيّ أشمل. وعنده، كان فاصلاً في حياته النضالية، العام 1956، عام الممانعة المصرية ـ العربية للعدوان البريطاني ـ الفرنسي ـ الإسرائيلي على مصر بعد تأميم قناة السويس. في ذلك العام، بدأ الكيّالي مناصراً لحزب البعث العربي الاشتراكي، وله شاغلان كبيران: **استعادة فلسطين**، في إطار فكرة العروبة عروبة الأرض والحضارة، **ونهضة الجميع معاً**.

درس في الجامعة الاميركية في بيروت، ومنها انتسب سنة 1958 إلى عضوية حزب البعث، فيما كانت حركة القوميين العرب في الجامعة نفسها تشكّل محور

الاستقطاب الآخر للنهوض القومي العربي، في لبنان، هذا المهد الصغير للأحزاب وللحركات العربية، وميدان تجاربها، التي تنطفىء ولا تتناهى رماداً. فلبنان الذي عرفه عبد الوهاب الكيّالي ما بين الخمسينات والسبعينات كان كياناً من جَمْر على دفتر التاريخ العربي المطموس بدم التغيير والتثوير، الذي ارتدى بعضه، لاسيما في بيروت، رداءَ التدمير العميق!

☐ المثقّف العضوي:

كان الشاهد الفلسطيني يحمل شهادته دماً في عروقه، وعلى كفّه، فيما كان الشعر العربي الممانع للصهيوني في فلسطين، يقرأ مأساته، بكلام دفين:

أنا لو عصرتُ رغيفَ خبزكَ في يدي
لرأيتُ منه دمي يسيلُ على يدي

وسال الدّم الفلسطيني ومعه الدم العربي، على ضفاف فلسطين، وارتفع ركام مليون جمجمة وأكثر، سيكون رأس عبد الوهاب الكيّالي واحداً من قممها التي لا تُرى إلاّ من بعيد. فهو من مؤسِّسي **«الاتحاد العام لطلبة فلسطين»**. جرى إعتقاله سنة 1959 في الأردن، وبعد ذلك جرى فصله من الجامعة الأميركية في بيروت سنة 1960، وكان عامذاك قد عُيِّنَ عضواً **في مكتب فلسطين** القومي (المنبثق عن حزب البعث العربي الإشتراكي). داخل الحزب، كلّف سنة 1961 بأمانة سر **«شعبة فلسطين»** في لبنان؛ لكنّه آثر الانتقال إلى الكويت للعمل، فجرى تسليمه سنة 1963 إدارة تحرير مجلة **(الرائد العربي)**. وفي العام نفسه، عاد من الكويت إلى بيروت ليعمل في جريدة **(الأحرار)** الناطقة بلسان حزب البعث (القيادة القومية، بعضوية وإشراف الدكتور **علي الخليل**، النائب والوزير). وبعد مخاضات نضالية وتأليفية مديدة، أقدم مسلحّان على اغتياله في مكتبه ببيروت في كانون الأول (ديسمبر) 1981.

☐ أعماله ومؤسساته:

■ مقابل المقاولين المبدعين والمجدّدين، ينتصبُ هذا الهرم الفكري الفلسطيني مقاولاً مبدعاً (Entrepreneur) **مؤسساً** ومجدّداً في الكتابة وفي النشر العربي، خلال النصف الثاني من القرن العشرين، حيث لا تزال **«المؤسسة العربية للدراسات والنشر»** تواصل أعمالها، من بعده، ما بين بيروت وعمّان (بإشراف أخيه الأستاذ **ماهر الكيّالي**).

■ سنة 1965، أصدر بحثه العلمي السياسي الأول، بعنوان: **«المطامع الصهيونية التوسعية»**، وكان الأوّل من نوعه في العربية، حيث يكشف الوجه الإستيطاني ـ الامبريالي للحركة الصهيونية التي انقلبت على أرض فلسطين إلى مشروع دولة توسعية، استنزف خلال نصف قرن ونيّف معظم الطاقات العربية المجاورة، كأنَّما الغربُ أراد هذه المرَّة أن يفرض بروتستانتيته (الانكلوسكسونية) من خلال اليهودية السياسية (أو الأصولية الصهيونية).

■ ومن منظار سوسيولوجي سياسي، درس عبد الوهاب الكيّالي **تجربة** الكيبوتزات أو «المزارع الجماعية في إسرائيل».

■ وبذلك كان يمهّد لأطروحته الكبرى التي أخذ يعدّها سنة 1966 في جامعة لندن، على أساس:

«تاريخ المقاومة العربية الفلسطينية للإستعمار والصهيونية في القرن العشرين». فكان بذلك من أوائل الباحثين الذين أدخلوا قضية التحرر الفلسطيني في صلب الحياة الآكاديمية الغربية. ونال الدكتوراه سنة 1970. لكنَّه ما بين 66 ـ 1970، كان يقاتل على عدّة جبهات أخرى، خارج أسوار الجامعة وأبحاثها العلمية الهادئة والباردة:

ـ فمن جهة، أنشأ في لندن سنة 1968، مجلة: **(فلسطين الحرّة)**: Free Palestine.

ـ ومن جهة ثانية، جرى انتخابه عضواً في (البرلمان): **المجلس الوطني الفلسطيني**. وفي العام 1970، بعد تأسيس حزب البعث لـ «جبهة التحرير العربية» جرى تعيينه عضواً قيادياً في مجلسها المركزي، وعضواً أصيلاً في القيادة القومية لحزب البعث.

وفي العام 1972، جرى انتخاب عبد الوهاب الكيّالي أميناً عاماً لجبهة التحرير العربية، وعلى الصعيد الفلسطيني العام، جرى انتخابه عضواً في اللجنة التنفيذية لمنظمة التحرير الفلسطينية. وهكذا، كانت تكبر مسؤولياته وتنمو الأخطارُ في داخله، ومن حوله. لكنما الدكتور عبد الوهاب الكيّالي ما كان ليعبأ بهمومه وآلامه، بإزاء ما كان يعانيه شعبه، وما كانت تتعرّض له قضيته المركزية من حروب وتصفيات.

□ الكيّالي في القاهرة:

بعد اندلاع الحرب على لبنان، وقيام القوات المشتركة (التحالف اللبناني - الفلسطيني)، سنة 1975، غادر عبد الوهاب الكيّالي بيروت إلى القاهرة حيث انكب على تأليف وإعداد مواد موسوعة السياسة، ومنها بعد عام غادر إلى لندن. حيث أنشأ **«مركز العالم الثالث للدراسات والنشر»** وترأسَ تحرير **«النشرة الاستراتيجية»** التي صدرت عن المركز إلى جانب سلسلة الدراسات الاستراتيجية التي عالجت موضوعات حيوية جداً. وكان بموازاة رهانه على التغيير الفكري والنضال الثقافي، قد بدأ بالابتعاد اليومي عن ألقابه الحزبية والسياسية، فكأنَّ مرحلة التخلّي عن المراهنات السياسية والعسكرية الميدانية قد بدأت، ولكن دون أن تطول صميمَ التزاماته. إنَّه يسعى وراء نضال من نوع آخر: **معركة الأفكار**.

في هذا الإطار، أخذ يركّز الكيّالي على **«تاريخ فلسطين الحديث»** فأصدر أجزاءً مهمة، تلقي الضوءَ العلمي على حقيقة هذا المعطى الفردوسي المُضَاع، ثم بكتاب آخر، في السياق نفسه: **«دراسات ومطالعات فلسطينية»**!

■ الأبحاث والمؤسسات العلمية:

ليس سهْلاً أن يتحوّل المفكّر إلى ناشر؛ وليس قليلاً أن يتصالح في شخص واحد، وفي مؤسسة واحدة، العقل العلمي والعقل التجاري. والحقيقة أننا خسرناه مناضلاً شهيداً، ولكننا ربحناه مفكراً مؤسسياً وناشراً كبيراً.

■ أطلق من بيروت ـ قبل الحرب ـ أهم دار نشر مستحدثة ومتنورة، هي «المؤسسة العربية للدراسات والنشر» التي اقترنت باسمه وبمشاريعه وأبحاثه مع زملائه؛ والتي تعمّدت، أخيراً، بدمه.

■ ومن داخل هذه المؤسسة، أطلق د. عبد الوهاب الكيّالي مجلة **«قضايا عربية»** (مقابل مجلة، **دراسات عربية**، التي بدأت تصدر في الستينات عن دار الطليعة، بإشراف الدكتور بشير الداعوق). وحين توقّفت **قضايا عربية** عن الصدور، لم تملأ فراغها مجلة «شؤون عربية» التي أصدرتها جامعة الدول العربية من القاهرة وتونس.

رأس الكيالي تحرير **«موسوعة السياسة»**، وأسهم في تحرير معظم موادها الصادرة في أيامه؛ والتي بلغت كلها (7 أجزاء).



هكذا، هي رحلة الشهيد عبد الوهاب الكيّالي، الذي انطفأ عمرُه برصاصة العام 1981، بعدما امتلأت شوارع بيروت بدماء الناس، والمثقفين، والفنّانين والكتّاب، ربما كان كل ذلك هو الثمن الضروري للمقاومة، وللبقاء فوق أرض حرّة.

اللام

ل

الياس لحّود (1940 ـ مرجعيون)

فمُ الشِّعر الذهبي

I ـ شاعرية الياس لحود:

■ هوذا شاعر يولد وينهض شاعراً، وفي فمه فمٌ ذهبيّ آخر، لكأنّه معمَّدٌ بالكلمات الجديدة. إنّه الياس لحود الهابط من أعالي جبل عامل أو جنوب لبنان إلى بيروت، والموغِلُ فيها حتى الرَّماد. نَهْرٌ عمادُه حبرُه، ومصادرُه إنسانيّة منتفضة، أمّا منتهاه فاللامتناهي. ثائر ـ ناقد ـ شاعر. أبدع في الصحافة حين أعطاها، أخيراً، مجلة إبداعية، قادرة على الحياة، بلا إدّعاء: مجلة **«كتابات معاصرة»** التي يرأس تحريرها، ويرعاها كأنَّها قصيدته الدائمة، الأخرى، التي يكتبها وآخرين!

يطير من الأربعينات على قمره الأدبي، مغرّداً بفم الشّعر الذهبيّ، جاعلاً لكلماته كل نكهة النهضة الثقافية العربية الثالثة، التي قادَها جيله، بقوّة، منذ الستينات حتى آخر القرن العشرين.

ليسَ مصادفةً أنْ يبدأ معركته الشعرية سنة 1962، بمجموعة رومانسيّة، **على دروب الخريف** (بيروت/ دار الروائع)، وان يرتفع إلى مدى الحدث العربي سنة 1967، فيُصدر **«والسدّ بنيناه»** (بيروت/ دار الكتاب اللبناني). لكنّه لم يُدرج في ربائد الشعر الجديد، كما لم يشارك في مرابد الشعر العربي في لبنان وسورية

والأردن والعراق ومصر، الخ. إلاّ منذ السبعينات. هنا توالى علينا وعلى ثقافتنا الياس لحود آخر، متجدّد، كأنّه يخرج من طور شعريّ إلى طور آخر، يخرج من كلام السؤال أو الدهشة (دهشة الأطفال بالمعرفة) إلى إدهاش الذات والقارىء بثورة شعرية كبيرة، بدأها الشاعر لحود سنة 1974 بمجموعة «**فكاهيّات بلباس الميدان**» (بيروت/ دار الآداب) وتوجّهها سنة 1999 بصيغة ثانية لملحمته الكبرى: «**مراثي بازوليني**».

وبين الفكاهيّات والمراثي أودع الياس لحود مكتبة النهضة العربية الثالثة أعمالاً لا تُنسى ـ وإن كانت لم تحظ بما تستحق من تحليل وتقويم ونقد إنشائي يليق بهذا الفم الشّعري الذهبي! من هذه الأعمال نستذكر:

1978: ركاميات الصديق **توما** وأغاني **زهران** (بيروت/ دار القلم.

1980: **المُشَاهِد** (بيروت/ دار العلم الجديد).

1982: شمسٌ لبقية السهرة (بيروت/ المؤسسة العربية للدراسات والنشر).

1990: الإناء والراهبة (بيروت/ دار العلم للملايين).

1994: **مراثي بازوليني** (طبعة أولى/ عمّان/ الاتحاد العام للأدباء العرب). (طبعة ثانية/ بيروت/ دار النضال، 1999).

1997: **دواوين العشّاق** (شعر محكي، على ثلاثة عناوين: عقد فرسان/ جسمك عرس/ براويز قصص) صدر عن «دار كتابات/ بيروت».

II ـ مراثي بازوليني:

■ في طبعته الأولى صدر هذا الكتاب بسبع مراثي، وفي الطبعة الثانية (1999) استضاف مرثية ثامنة (**قانا وبغداد**). في هذه الملحمة الشعرية استجمع الياس لحود عبقريته التعبيرية الحرَّة، وأعطى للوجع الشعري الوجودي قلباً جديداً، يعالج موته بنفسه. هنا نماذج من **مراثي بازوليني**:

1. طائر الماء

دمع وعشب وسيّدة في كتاب/ وإناء لزهر القتيل
ليتني شوكة في فمي...
عندما **ذبحوا** طائرَ الماءِ غابتْ على الماءِ دائرةٌ

قطفوها بحد الأكفّ وقالوا:
نحبُّ ونذبحُ آهاتِنا، لرمّانةِ السفح بيتٌ من الشعرِ
رمّانة البيت سفح من الأغنياتِ
نحبّ وننحر فيكم ترانيمنا
عفو سيّدة الحنطة كاساتُنا مُطفأه
وأرواحنا في مهبّ القناني
نحبّ ننحر فيكم ترانيمنا». (**مراثي بازوليني**، ص 17)

2. مَنْ هو؟

يُغدقني إليكَ مَطرٌ:
- إذا الربيعُ ماتْ
كفِّنوهُ في جوارِ دُلْبَةِ الطريقِ
وأدفنوهُ في محارم الرّجالِ
قال أحدُ الأساتذة
اذا الربيعُ ماتْ
وجارُنا محمَّدٌ سمَّى ابنه محمّداً
لكنَّ أُمّه دعته في الشتاءِ ماهراً...
وأصدقاءَه نادوهُ ماكرين بازوليني
وراح بازوليني يُجمِّع الأيّام من «متى» (الذي يعرج من شفته)
متى النطاسي الذي ترمّلت زوجته
فأنجبت من دمه الخضار والسواقي
وكان متّى في القديم جدولاً وحفنتين من هواءِ الأرض
تصلبانِ في وجوهِنا وجهاً يفيضُ كلما نأى. (**مراثي بازوليني**، صص 25 - 26).

3. أنا:

أنا اشتعالك أيُّها الورقُ الجنوبيّ الأخيرُ
أنا امتدادكَ في الأصابع والتهابُكَ في الضلوع

أنا ارتعاشاتُ المعابرِ والبيوت...
باعني التاجرُ في السوق فارتقيتُ إلى ماهرٍ
ورحتُ أسأله: كيف نضحكُ والقبرُ يُمسك رأس السنه
ويؤشّر للنّاس أن يرقصوا...
قال لي: دعك من رأسه واحتفل». (م.ن. صص 49 ـ 50).

4. فمي والتراب:

«بين مطرقتي ومطرقة الربيع فمي
وأمسح أغنياتي اليابسات عن الترابِ
أصيحُ: قفْ/ يمشي الضبابُ
أصيح: سرْ/ يقفُ الترابُ وينفجر.
في كل عينٍ وفمٍ يقف الترابُ...
أصيحُ: قفْ! يعدو السّحابُ
أصيح: سرْ! يقفُ التراب وينتحر». (**مراثي بازوليني**، صص 58 ـ 59).

5. سَنَةٌ ونملة:

«سنةٌ دمّرتني وغابتْ/ مَنْ يقرعُ الآن جمجمتي
ويوشوش في الخارجِ/ ينظرُ في الثقبِ حتى يراني
«نملةٌ أسقطتْ جَرَسَ القحط فاغتاظَ سيّدُها
وسيّدها ضاربٌ في المنادِلِ
سيّدها أعورٌ مُلتَحٍ بالجثثْ
قليلاً ويدرسها تحت خوذتِهِ
نملة أسقطتني/ سنة دمّرتني وغابت». (م.ن. ص 73).

6. طوفانها:

«عندما غسلتْ قدميها بماءِ القنا

تمرَّى النّدى بهما وقبَّلَ فستانَها المُندلِع

شذاءُ الحقول/ أنا نجمة وحبيبي غدير

هكذا بدأت في الكلام

وجاءَت اليها الأزقة/ جاءَ إليها الهواءُ

وغطّى ارتعاشاتها

عارياً عارياً... يُقبّل طوفانها في انقطاع العُروقْ». (م.ن. صص 93 ـ 94).

7. فم الحصى

«لاهثٌ، شفتي البلادُ ومنتهى جَسَدي الطريقُ

وملتقى جمري بجمري رجفةٌ بفم الحصى

صَدَّقتُ صوتي مرَّتين على امتداد القَبْر

حين صرختُ من فرحي وحين بكيتُ مُذْ صَرَخوا احتراقي» (م.ن. ص 116).

8. الدمع...

(يا رَبَّ الزَّرعِ؛ خلِّصنا من هذا الدَّمع)

ـ الدَّمع بيروت؟

الدمع خطوط وخيوط

لكنْ جذوتنا اضطرمتْ

آهاتي تُمسك آهاتي وتعمّرها قِفَفاً من شَمْع

لكنَّ التّمْرَ يوقفها وَثَناً في ألفِ وَثَنْ... (م.ن. ص 1973)

... مَنْ يلحقني، مَنْ يسبقني

مَن يفتح أنهارَ غنائي، مَنْ؟ (ص 189).



أمَّا النّقاد فقد وقفوا مطوّلا أمام هذه الظاهرة الشعرية، فتجاسر الدكتور نبيل أيّوب على القول: «إنَّ في المراثي ـ الأناشيد من الشعرية والشعر ما لا يتوافر في أي قصيدة معاصرة»؛ وأعلن الدكتور إفنان القاسم (في جريدة **النهار** عدد 24/ 2/

1993) أن «كلمات لحود الأولى هي كلمات طفولتنا غدَتْ بالغةً، كلمات الاندهاش». وفي مجلة **الناقد** (كانون الثاني 1992)، كتب يوسف ابو لوز: «فنحن أمام شاعر، منذ البداية، دقيق البناء في النصوص، يحسب لكل كلمة وجملة وفاصلة حسابات شعرية خاصة هي في جوهرها قريبة من جوهر الرياضيّات الشعرية». ولكن، هل «**مراثي بازوليني**» في صيغتها الأخيرة، تعفينا من قراءات الصّيغ السابقة؟ وهل أنتج الشاعر في كل مرّة قصيدة جديدة كان يضعها في فم القصيدة السابقة لتأكلها؟ نعتقد ان الشاعر ما بين 1979 و1999 أعاد إبداع قصائده المتنوعة على إيقاع روحي مختلف. وتبقى لكل مستوى قراءة!

ميم

م

مُحَمّدُ الماغوط (1934 ـ سلميّة)

□ مأساة الحب/ الحرية:

■ بين الهذيان والرُّعب في «غرفة سوداء» تدعى «الشرق الأوسط»، وُلِدَ محمد الماغوط سنة 1934 في سلمية (سورية) طامحاً إلى بلوغ الحرية من طريق الحداثة، حداثة السياسة والثقافة، وحداثة المجتمع. كل هذه الحداثات اختصرها محمد الماغوط في شخصه وأدبه، وبقيت مطامحه وأحلامه خارجَ زمانه ومكانه.

بالقلم، بحبر الدَّم أو الروح، يحاول فكَّ الحصارات عن أنفاسه، يسعى إلى كتابة جديدة يُغيِّر بها الواقع، إذا «النفوسُ» قرأت وتقبّلت ما كتب. مأساة الكتابة/ مأساة القراءة، لا تضاهيها في سجلّه سوى مأساة السياسة أمام سجن التغيير المستحيل، في هذا العالم العربي «المسجون» في خوفه، حيث لا يصح إلاّ التقليد ومحاربة التجديد، مع الإقبال على استهلاك السلع الجديدة، «**فبقدر ما تكون الكلمة في الحلم طريقاً إلى الحرية نجدها في الواقع طريقاً إلى السجن**». (**أعمال محمد الماغوط**، المدى، دمشق 1998، ص 7). وفي المصدر نفسه: «وقبل ذلك كان محمد الماغوط غريباً ووحيداً في بيروت، وعندما قدّمه **أدونيس***، (زوج خالدة سعيد، شقيقة سنية صالح، زوجة محمد الماغوط)، في أحد اجتماعات مجلة «**شعر**» المكتظة بالوافدين، وقرأ له بعض نتاجه الجديد الغريب بصوتٍ رخيم دون أن يعلن عن اسمه، وترك المستمعين يتخبطون (بودلير؟... رامبو؟...) لكن أدونيس لم يلبثْ أن أشار إلى شاب مجهول، غير أنيق، أشعث الشَّعْر، وقال: «**هو الشاعر...**». (ص 8). هكذا وصفته سنيّة صالح في مقدّمة أعماله.. وهو إلى

الشعر، شاعر في قصائد، ومسرحيات وفي رواية وحيدة ومقالات: **«يُعتبر محمد الماغوط من أبرز الثوار الذين حرّروا الشعر من عبودية الشكل، دخل ساحة العراك حاملاً في مخيّلته ودفاتره الأنيقة بوادرَ قصيدة النثر كشكل مُبْتَكر وجديد وحركة رافدة لحركة الشعر الحديث»**. (م.ن. ص 10).

☐ الشعر: بداية الموهبة:

■ لا يخفى أنَّ الشعر ابن الموهبة، الإلهام، العبقرية (وجنّها عبقر، أو الحب في غُرفنا)؛ كما أنّه عين على السياسة، بعد ان كان عيناً لها في شعر السلاطين (المدح).

I. سنة 1959، أعلن محمد الماغوط حزنه الجديد: **«حزن في ضوء القمر»**:

«أيُّها الربيع المُقبل من عينيها، أيُّها الكناري المسافر في ضوء القمر
خذني إليها قصيدة غرام أو طعنة خنجر،
فأنا متشرّد وجريح، أحبُّ المطرَ وأنينَ الأمواج البعيدة
من أعماق النوم أستيقظ لأُفكّر بركبة امرأةٍ شهيةٍ رأيتها ذات يوم...
إنّني ألمح آثار أقدام على قلبي
دمشقُ يا عربة السبايا الوردية...
أسمعُ وجيبَ لحمك العاري» (**أعمال**، صص 11 ـ 12).
ـ **«ضعْ قدمك الحجرية على قلبي يا سيّدي،**
الجريمةُ تضربُ بابَ القفص، والخوفُ يصدح كالكروان،
وها هي عربة الطاغية تدفعها الرياح،
وها نحن نتقدم كالسّيف الذي يخترق الجمجمة». (**أعمال**، ص 58).

II. **غرفة بملايين الجدران**: مجموعته الشعرية الثانية، صدرت سنة 1964، بعد انهيار الأحلام السياسية الكبرى، وبدء العد العكسي لعصر الهزائم الذي أرعب الماغوط وجيله:

«طالما عشرون ألف ميل بين الرأس والوسادة، بين الحلمة والحلمة، لن أعود إلى المسرح بأصابع محطمة والحبر ينزف من غرّتي على الجدران والقاعات.
سأعيش هكذا زهرةً يرويها الدمُ وتقصفها الريح، لأروي ظمئي العميق إلى الرّمل

والجنون، للتشفي من بلادٍ حزينة تتأرجح أسنانها كالحبال على مدخل التاريخ». أعمال، م.س. ص 75).

إنَّه عالم السجن الكبير، الغرفة العربية الواحدة ذات الملايين من الجدران التي تحاصر الحلم الطفولي، حلم النهضة والحرية بالإبداع في الذات وفي المكان!

ـ «في فمي فمٌ آخر. وبين أسناني أسنانٌ أخرى.

. . . أريدُ زهرةً كبيرةً، بحجم الوجه، ثقباً كبيراً بين الكتفين

لتنبثق ذكرياتي كلها كالينبوع.

أصابعي ضجرة من بعضها وحاجباي خصمان متقابلان». (**أعمال**، ص 79).

III. **الفرح ليس مهنتي**: هكذا أدار ظهره لهزيمة 5/ 6/ 67، وأعلن سنة 1970 عنوانَه الشعري الجديد، من حزن القمر والقلب، إلى حزن المطر والوجه: «آه يا حبيبتي لا بد أن تكون كل الآهات والصلوات، كل التنهدات والاستغاثات المنطلقة من ملايين الأفواه والصدور، وعبر آلاف السنين والقرون، متجمعة في مكان ما من السماء. . . كالغيوم، ولربما كانت كلماتي الآن قرب كلماتِ المسيح، فلننتظرْ بكاءَ السماء يا حبيبتي». (**أعمال**، صص 159 ـ 160). ثم يتابع نشيد الحزن الكبير، نشيد المأساة: «أنا بطل. . . أين شعبي؟ أنا خائن. . . أين مشنقتي؟ أنا حذاء. . . أين طريقي» (**أعمال**، ص 166).

أما حدود بلدته **سلمية**، فيرسمها شعراً:

«يحدُّها من الشمال الرعب ومن الجنوب الحزن،

ومن الشرق الغبار، ومن الغرب الأطلال والغربان

فصولها متقابلة أبداً كعيونٍ حزينةٍ في **قطار**.

نوافذها مفتوحة أبداً كأفواهٍ تنادي. . .

زهورها لا تتفتح في الرّمال، لأنَّ الأشرعة مطويّةٌ في براعمها» (صص 168 ـ 169).

«أمّا أنا فسأبحثُ عن مسبحة وكرسيّ عتيق لأعودَ كما كنتُ

حاجباً قديماً على باب الحزن، ما دامت كلُّ الكتب والدساتير والأديان

تؤكّد أنّني لن أموتَ إلاّ جائعاً أو سجيناً». (**أعمال**، ص 169).

ليس في تجربته ما يُفرح إلاَّ هذا الحزن العميق الذي جعله يتحرّى الحرية، ويتقصّى الحبّ في الموتِ ذاته، محاولاً إظهار فرح آخر، فرح تخطي الحزن بمعاناته، وبالكشف عن معانيه، إذ لا يجوز أن ننسى دور الكتابة في التحرير والصراع لأجل الغد/ الفرح. وبعد الإعلان عن مهنة أخرى للشاعر غير الفرح السطحي، أقدم الماغوط على إصدار عنوانين آخرين للشعر: (**سيَّاف الزهور**) و(**ديك ومئة مليون دجاجة**)! **فماذا عن مسرحه؟**

□ مسرح الماغوط:

في شعره شيء من المسرح. فهو محاور ذاتي وموضوعي. هنا في المسرح يطمح الشاعر إلى محاورة جمهور يقرأ قليلاً، يسمع كثيراً. سنة 1967، خرج للنّور عمله المسرحي الأول: «**العصفورُ الأحدب**» أو تجربة السجن (قفص بشري مجهول في صحراء مجهولة) التي جعلت العصفور أو النسر، مهيضاً، أحدبَ. بطلها هو القزم أولاً والصوت أيضاً. مسرح شعري بكل معنى الكلمة، ملتزم ومسؤول. يقول **القزم** (**أعمال**، ص 254):

ـ «إنَّك بحاجة إلى الحرية لتنقضَ كل شيء.
غداً عندما تهرول في الساحة الرّمادية
هابطاً الدرج دون غبار خلف القدمين،
لأنَّ الغبار راقد في الأطعمة والجراح ـ
ممتلئاً كالعش بزرقِ النجوم ودمع الرّفاق القدامى،
رافعاً يديك لجلاديك
مستميحاً الأعذار،
مفتّشاً عنها في ضوء اللفائف والمصابيح...».

مجموعة سجناء (مواطنين في وطن سجين) يتحاورون إلى آخر الموت أو الحرية. وتبقى الكلمة الأخيرة للعصفور، الحالم بأن تنبت زهور جديدة، فيجيبه **العصفور الآخر**: «قد لا تنبت زهور ما» (**أعمال**، ص 322). لكأن فَضْلَ الفرح والنهضة لم يبدأ بعد. فكانت سنة 1973، مسرحيته الثانية، بعنوان: «**المهرّج**»، في ثلاثة فصول، وصولاً إلى آخر مسرحياته، «**المارسيليز العربي**» (أو النشيد الوطني العربي)، سنة 1975. هذا، وقد مارس محمد الماغوط أشكال التعبير الأدبي الأخرى، كالرواية (تجربة وحيدة، بعنوان **الأرجوحة**، سنة 1991، را:

أعمال، ص 293). وكتابة المقالات التي جمع بعضها ونشرَه (سنة 1998) بعنوان «سأخون وطني» (عن دار رياض نجيب الريس، بيروت). والحال، فمَن يخون الآخر: **الشاعر أم الحاكم أم الوطن**؟ أسئلة تملأ تجربة الماغوط، الذي شهدَ لعصره بعكس سيره، لكنَّه لم يخنْ روحَه ولا معنى عصره، معنى الحرية:

«محمد الماغوط أديب طريف، مثير للعجب. فهو قبل أن يخون، يؤلّفُ كتاباً يكرّسه للإنذار بأنَّه يعتزمُ أنْ يخون وطنَه في زمان تتمُّ فيه أفعالُ الخيانةِ سراً، فأي وطن هو ذلك الذي سيخونُه وعلناً بفخر؟ الأوطان نوعان: أوطان مزوّرة وأوطان حقيقية، الأوطان المزوّرة أوطان الطغاة، والأوطان الحقيقية أوطان الناس الأحرار»، هكذا يقدّمه **زكريا تامر** (**سأخون وطني**، ص 9).



يختصر محمّد الماغوط المأساة العميقة للثقافة السياسية العربية المعاصرة، حين يصف الكتابة، مثلاً، بأنَّها كالحياة، **«أنين في محبرة»** وانه، هو، يكتب لغير الجادين (المتجمدين)، يكتب للأحرار، الأطهار، الأبرياء: **«أكتبُ للآخرين**، للأنقياء أكثر من المطر قبل أن يلامس الأرصفة، لمَن لا يعرفون إذا كانت «اللوموند» تصدر في باريس أو في أبو ظبي، للذين يولدون ويموتون من دون أن يغادر أحدهم قريته او يتخلّى عن أصدقائه، او يغيّر نوعَ تبغه، او يبدّل طريقة استلقائه على عشب البيادر او بلاط السجون» إنَّه يكتبُ للحلم، للمثال، للمستقبل او المستحيل الشعري: **«للمطر للحب للحرية»**. **«أكتب لأعيش»!**

نجيب محفوظ (1911 ـ القاهرة): أدب الالتباس الواضح

☐ الواضح الملتبس:

■ وُلِدَ نجيب محفوظ سنة 1911 في القاهرة، وبدأ رحلته الأدبية مترجماً وكاتباً، سنة 1932، قبل أن يتخرّج سنة 1934 من جامعة القاهرة (فلسفة). عَمِلَ موظفاً في إدارة الجامعة، وفي وزارة الثقافة والتربية حتى تقاعده سنة 1971. نال جوائز عديدة، توّجها سنة 1988 بجائزة نوبل للآداب، على مجمل أعماله، وفي مقدّمتها رواية «**أولاد حارتنا**» الممنوعة (حتى اليوم) في مصر، فكأنّها «علّة العِلل»! ومنذ ذلك العام 88 حتى اليوم، لم تهدأ عواصف الأسئلة ـ المقرونة أحياناً بمحاولة اغتيال القلم وصاحبه بسكّين ـ حول أسباب نيله جائزة نوبل. ومرّة أخرى انقسم النّقاد المصريون من حول نجيب محفوظ، فبعضهم ضده لسبب سياسي، وأكثرهم معه لسبب إبداعي. ومما قاله نجيب محفوظ في هذه المناسبة:

«إنَّ روايتي أولاد حارتنا تمّ نشرها كاملة بـ **الأهرام**، ولم يَحْذُفْ منها شيئاً، كما قيل من قبل، وإنَّ قرار الإيقاف للنشر جاء عقب نشر الرواية كاملة، كما نشرها في بيروت سهيل إدريس في كتابٍ كامل، وهو الأول في العالم العربي الذي كان له السَّبْق في ذلك». (**اللواء**، 20/ 10/ 1998، ص 18، تجدّد الخلاف...).

ويضيف محفوظ: «لم يقرأها أحدٌ من مهاجميه... وادّعوا أنها رواية عنصرية، وأنّها تجسّد الذات الإلهية. وكل ذلك غير صحيح». «ومما يحزنني أكثر أنَّ **أولاد حارتنا** ليست مصادرة إلاَّ في مصر فقط رغم انتشارها في العالم».

وتحدَّث بمناسبة انعقاد «مجلس الثقافة المصري» حول أدب نجيب محفوظ،

الكاتب المفكّر **محمود أمين العالم***، فجاء في شهادته:

«إنَّ نجيب محفوظ أعظم مَنْ قدَّم تاريخ مصر، واستطاع أن يكسر المعايير الخاصة بالأدب الغربي الذي كان يُقاس عليه الأدب عامّة، وأن يصبح الشريك الثقافي الأساس الذي يتنامى أمام العولمة المتوحشة، وبذلك يصبح محفوظ قيمة إنسانية في معركة الحضارة الراهنة. ولا ننسى أنَّ محفوظ عرض التاريخ والأحداث السياسية في قصصه ورواياته، خاصةً **الثلاثيّة**، **بين القصرين**، **قصر الشّوق السكّرية**». (م.ن.).

وهكذا، على قدْر وضوح الكاتب العربي ثقافياً، يجري تطويقه، تجريحه أو نقده لتحجيمه سياسياً وبالطوق السياسي دون سواه. كأن **معركة الكتب** الي خاضها نجيب محفوظ وعشرات المثقفين العرب الملتزمين بالحرية، لا تُواجَه إلاّ بمعركة سكاكين ورصاص، ذهب ضحيّتها العشرات من المفكّرين والكتّاب، لاسيما في لبنان ومصر والجزائر، إلخ. ولذلك، يبقى نجيب محفوظ قبل نوبل، وبعدها، علامةً فارقةً في الأدب العربي، والعالمي، المعاصر. لماذا؟ ألِغزارة إنتاجه، أم لنوعيّة إبداعه؟ يبدو أنَّ العاملين متكاملان، ويبقى سِحْرٌ خاص في شخصيته ومحبرته وقلمه.

☐ معالم قصصه ورواياته ما بين 1932 و1989:

■ له 52 عملاً روائياً أي ما يقارب سنوات كدحه الكتابي على مدى 57 سنة، ناهيك بالمقالات والذكريات او المذكّرات التي نشر بعضها، وما زال أكثرها طيَّ الكتمان. وكذلك الحال بالنسبة إلى مراسلاته.

هل نجد تحديداً أوليّاً لهويّته الثقافية المصرية في أول عمل عرَّبه سنة 1932 بعنوان «**مصر القديمة**»؟ قد لا نجده مباشرةً بدعوى أنَّ محفوظ، شيمةَ كل مواطن مصري أو سواه، يرغب في معرفة ما كانت عليه بلادُه قديماً، حتى يفهم ما هي عليه حديثاً، وغداً. سنة 1938، نشر روايته الأولى ـ على ما يبدو ـ تحت عنوان: «**هَمْس الجنون**»، وفي العام التالي، ظهرت رواية «**عَبَث الأقدار**». إلاَّ ان العنوان الفرعوني، اللافت، نجده سنة 1943، مُرمَّزاً في رواية: «**رادوبيس**»، ومتوّجاً سنة 1944 برواية تاريخية سياسية، ذات مغزى: «**كفاح طيبة**». حتى الآن تدور عناوين نجيب محفوظ الروائية بين التاريخ المصري القديم ورموزه الفلسفية او الدينية ـ الأسطورية.

لكنَّه، بعد انتهاء الحرب، سنة 1945، كان على موعد مع مرحلة جديدة من

إبداعه الأدبي، إذ وضع رواية «**القاهرة الجديدة**» أتبعها عامي 1946 و1947، بروايتي: **خان الخليلي وزقاق المدق**. وهكذا من مصر القديمة إلى مصر الحاضرة، كان يسعى نجيب محفوظ إلى استكشاف روح العالم ومعنى عصره، من خلال نماذج الواقعية ـ الخيالية، كما في «**السّراب**»، الرواية الصادرة عام 1948، تاريخ سقوط فلسطين العربية. وختم تلك المرحلة برواية «**بداية ونهاية**» سنة 1949.

وبعد صمت طويل نسبياً، في حياة أديب لا يهدأ عن مواصلة معاركه بالكلمات الفعّالة، الوضّالة عبر الحكاية، أصدر محفوظ ثلاثيّته الشهيرة ما بين 1956 و1957، وصار منذ تلك المرحلة نجماً كبيراً في سماء الأدب العربي المعاصر. وبعد عامين بدأ بنشر روايته ـ الحدث، «**أولاد حارتنا**» في جريدة **الأهرام**، ولكن «الرقابة» منذ عهد عبد الناصر حتى اليوم لم تبدّل/ مقصّها بالنسبة إلى هذه الرواية المذهلة، فظلّت ممنوعة إلى جانب العشرات من الكتب الأخرى لأعلام آخرين. والحقيقة انها صدرت في بيروت كما هي، بدون تعديل أي كما شاءها كاتبها أصلاً وفَصْلاً. يختمها محفوظ (ص 552، من الطبعة السابعة، بيروت، **دار الآداب**، 1991) بقوله؛ (التشديد لنا)

«وحدث أنْ أخذ بعض الشبّان من حارتنا **يختفون تباعاً**، وقيل في سير اختفائهم إنَّهم اهتدوا إلى مكان حنش **فانضموا إليه، وإنَّه علّمهم السحر** استعداداً ليوم الخلاص الموعود. واستحوذ الخوف على **ناظر** ورجاله، فبثّوا العيون في الأركان، وفتشوا المساكن والدكاكين، فرضوا **أقصى العقوبات** على **أتفهِ الهفوات**، وانهالوا بالعصي للنظرة او للنكتة أو الضحكة، حتى باتت الحارة **في جو قاتم من الخوف والحقد والإرهاب**. لكنَّ النَّاس تحمّلوا البغي في جلد، ولاذوا بالصبر. استمسكوا بالأمل، وكانوا كلما أضرَّ بهم العَسْفُ قالوا: لا بد للظلم من آخر، ولليلِ من نهار؛ ولَنَرينَّ في حارتنا **مصرع الطغيان** ومشرق النّور والعجائب».

عنه يقول الناقد **صلاح فضل**:

«ستظلّ **أولاد حارتنا** من أكثر المشروعات الأدبية الإبداعية طموحاً إلى احتواء الكون في كف واحدة». وأضاف: «إنَّني عملت دراسة نقدية للرواية واكتشفت ان نجيب محفوظ كان أعمق عشرات المرّات بالمعنى الصحيح، واستطاع التحليل أن يوضح لي أنَّ **محفوظ كان نموذجاً للإنسان الشرقي المنقوع في تاريخ الأديان**» (جريدة **اللواء**، م.س.).

ونجيب محفوظ يدرك تماماً ما كان يريد من هذا الحَدَث الروائي الذي جعل بطله، **الجَبَلاوي**، من أجداد مصر الثقافيين، وفيه يقول (**أولاد حارتنا**، ص 5 ـ

6): «هو أصل حارتنا، وحارتنا أصل مصر أمّ الدنيا، عاش فيها وحدَه وهي خلاء خراب، ثم امتلكها بقوّة ساعده ومنزلته عند الوالي، كان رجلاً لا يجودُ الزّمان بمثله، وفتوة تهابُ الوحوش ذِكره... كان فتوة حقاً، ولكنّه لم يكن كالفتوات الآخرين، فلم يفرض على أحد أتاوة، ولم يستكبرْ في الأرض، وكان بالضعفاء رحيماً».

ثم صدرت رواية خطيرة، سنة 1961، عنوانها مثير «**اللصّ والكلاب**» لكنّها لم تُمنَع كسابقتها، اليتيمة في كل شيء. وتدفّقت روايات محفوظ الأخرى في تسلسل زمني ما بين 1962 و1974: **السمان والخريف؛ الطريق؛ الشحّاذ؛ ثرثرة فوق النيل؛ ميرامار؛ المرايا؛ الحب تحت المطر؛ الكرنك؛ قلب الليل؛** ولون آخر من ألوان أولاد حارتنا، ولكن بعنوان مختلف: **حكايات حارتنا** (القاهرة 1974). تبدو هذه سلسلة أعماله الروائية قبل نوبل، إذ لم تصدر له سوى رواية أخيرة، «**صباح الورد**» سنة 1989.

أمّا على صعيد العالم القصصي الخاص بنجيب محفوظ، فهناك سبع مجموعات، تلقي أضواءً ساحرةً على مساره الأدبي الشديد التنوّع:

- دنيا الله، 1962.
- بيت سيىء السمعة، 1965.
- خمّارة القط الأسود، 1969.
- تحت المظلّة، 1969.
- حكاية بلا بداية ولا نهاية، 1971.
- شهر العسل، 1971.
- الجريمة. 1973.

□ النظر في الأدب:

■ تقاعد من الوظيفة، لكنّه لم يتقاعد أمام المحبرة والكلمات. لم يدخل معترك السياسة، مكتفياً بثقافة التاريخ وفلسفة المعيوش بين النّاس. ومع ذلك اقتحمه الخائفون دوماً على سجنهم الصغير داخل سلطانهم، وسجنهم الكبير داخل المجتمع. ولم تكفِ عشر سنوات، بعد جائزة نوبل، لكي يُنظر في أدبه بغير عين الأعور السياسي أو الدجّال السّحْري.

لا شك أنّ عقلية تحريم العلم والفلسفة والأدب، أظهرت لنا مدى الدّرك

والإنحلال اللذين يمكن الهبوط إليهما، وان عقلية التحرير والإبداع جعلتنا نخرج إلى العالم. خروج محفوظ وسواه كان بالمعرفة والكلمة النزيهة. فلماذا يجري «سياسياً»، تسييس ما هو إنساني، إبداعي، تحريري؟ إنَّه حكاية **أولاد حارتنا** العربية، حكاية الوهم العربي، أو الظلّ الذي فقد أصله. فهل قام محفوظ بأكثر من حفظِ بعض أصولنا الحضارية في أعماله؟

زكي نجيب محمود (1906 ـ 1994)
نقد الفلسفة أم إلغاؤها؟

■ وُلِدَ زكي نجيب محمود سنة 1906 في مصر، نال دكتوراه في الفلسفة من جامعة لندن؛ وتوفي سنة 1994 في القاهرة، بعدما أقام الفلسفة من رقادها وأقعدها على سكة العلم الحديث، وهو يظنّ أنّه ينقلها من المجهول الميتافيزيقي إلى المعلوم الفيزيقي، مما جعل نقّاده يتساءلون: هل أراد زكي نجيب محمود نقد الفلسفة بعلم؟ أم أراد إلغاءَها لأجل العلم؟ يقال إنَّ الفلسفة أم العلوم، وأنَّ هذه العلوم بدأت مؤخراً تأكل لحمَ أُمّها الحيّة، قبل أن تموت وتولد، في الاعلام (مع ثقافة المعلوماتية) وفي الإناسة (الأنثروبولوجيا) وثقافات الإنسان الأخرى. لم يذكره جورج طرابيشي* في (معجم الفلاسفة، دار الطليعة) ولا عبد الرحمن بدوي* في (الموسوعة الفلسفية). ولا (المنجد) سمع به حتى الآن. فهل هذا تعتيم مقصود على فيلسوف بهذا الموقع في عصرنا؟ لزكي نجيب محمود من الأعمال الفلسفية ما يكفي لذكره في عداد مبدعي او مجدّدي الفكر العربي في القرن العشرين. فمن أبرز أعماله ـ بعد أطروحته للدكتوراه: قصة الفلسفة/ وقصة الفلسفة الحديثة (مع أحمد أمين*).

■ 1951: شروق من الغرب. والمنطق الوضعي (القاهرة) (ط 2، 1965).

■ 1953: خرافة الميتافيزيقيا.

■ 1958: نحو فلسفة علمية.

■ 1963: فلسفة وفن.

■ 1978: **تجديد الفكر العربي** (ط 4، الشروق/ بيروت، 1979).

■ 1981: **المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري** (الشروق/ بيروت).

■ 1982: ثقافتنا في مواجهة العصر (ط 3، الشروق/ بيروت).

■ تعريب «**قصة الحضارة**» لديورانت (دار الجيل، بيروت 1988، 42 جزءاً) والاشراف على «الموسوعة الفلسفية المختصرة (دار القلم/ بيروت، ب.ت).

I □ - النهج الوضعي او العلمي (نهاية الفلسفة):

في «دراسات في الفكر العربي، م.س. صص 264 ـ 265)، ينصفه الدكتور ماجد فخري*، فيقول: «ومن المفكّرين الذين ضربوا في التاريخ بسهم، وفي التأليف الصرف بسهم، **زكي نجيب محمود**. وهو ينتمي إلى رعيل آخر من الفلاسفة الذين يمثلون النهج الوضعي او العلمي، الذي نقرنه بأسماء برتراند راصل وديوي وفد كنشتاين وسواهم من الفلاسفة الغربيين اليوم». ولتبيان مكانة فيلسوف العقل العربي الديمقراطي الحديث، يذكر (م.ن): «دارت معظم مؤلفات زكي نجيب محمود على **المنطقيات وفلسفة العلوم**. فأخرج «**خرافة الميتافيزيقا**» سنة 1953، **والمنطق الوضعي**، [...] و«برتراند رصل» سنة 1956. ولعلّ أهم كتبه هو كتابه الموسوم بـ «نحو فلسفة علميّة»، الذي استعرض فيه تطور الفلسفة الوضعية والأدوار التي مرَّت بها، كرد على **الفلسفة التقليدية** عامة والنزعات الميتافيزيقيا في الفكر الغربي خاصة...». ويشير الدكتور فخري (م.ن. ص 335) إلى ان زكي نجيب محمود يصف **مذهبه في كتابه «فلسفة وفن»** بقوله انه دعوة صريحة إلى أن تتشبه الفلسفة بالعلم، من حيث التزام الدقة في استعمال الألفاظ وتحديدها تحديداً واضحاً، والجري على سنة العالم الرياضي في تقديم المقدّمات واستنتاج النتائج، بحسب القواعد المنطقية المتعارفة، فليس من حق الفيلسوف، إذاً، أن يزعم أنَّ الفلسفة تصوير للعالم الخارجي أو إخبارٌ عنه، فموضوعاتها الصحيحة هي الأشكال والتعابير الرمزية، من ألفاظ ورموز رياضية وسواها. وكل ما عدا ذلك فهو من اختصاص العلم المبني على الخبرة الحسيّة. ومهمة الفيلسوف ينبغي ان تُقتصر على التحليل المنطقي للتراكيب الفلسفية والعلمية، للتحقق من اتساقها المنطقي او عدمه. اما دلالات الألفاظ فمردّها، آخر الأمر، إلى المعطيات الحسيّة التي اصطلح عليها بها، فإذا تجاوزنا هذه المعطيات لم يعد للألفاظ وما يُصاغ منها؛ من أحكام أي دلالة، فكانت مثل هذه الأحكام، إذاً، عبارة عن اللغو أو

الهذر. وينتقد الدكتور ماجد فخري دعاة «الفلسفة الوضعية» العرب، فيأخذ عليهم ما يؤخذ على دعاتها الغربيين «من أنّهم إذ يدعون إلى ضرب الفلسفة على غرار العلم، يكادون ينتهون - إلى ما لا مفرّ منه منطقياً - من إلغاء الفلسفة» (ماجد فخري، **دراسات في الفكر العربي**، ط 2، النهار بيروت 1977، ص 265).

من البيّن ان فلسفة زكي نجيب محمود لم تَرْمِ إلى إلغاء الفلسفة، بل إلى إحلال فلسفة علمية، عقلية، محل جهلانية او فوضى «فكرية» لا يراها تشبه الفلسفة إلاّ بقدر تشبهها بالعلم - والأحرى القول تشبّه العِلم بها قديماً، فكلاهما من مَنْهَلٍ عقلاني مشترك، كضفتي نهر الحياة، اللتين يجمعهما المنبع، والمصب، إلى وَجْهي السؤال - الجواب. وعند زكي نجيب محمود ان الفلسفة لم تعد تطرح الأسئلة المثيرة في بلادنا لأجوبة علمية، فكان توكيده على رواية جديدة للفلسفة اليونانية والحديثة، وكانت رواياته (مع أحمد أمين) مسبوقة بتاريخ الفلسفة ليوسف كرم، وتمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية (مصطفى عبد الرازق، 1944).

II - العقلاني - الديمقراطي:

في فلسفة السياسة، بدا العقلُ العربي متفائلاً ديمقراطياً، غير متسائل عن إشكال الديمقراطية ذاتها كمشروع عقلاني تنتجه البنى الاجتماعية الحديثة، وتشترطه الفلسفة الحرَّة (أو كمقياس للحريّة) بشروط تطبيقها. فرأى زكي نجيب محمود ان شروط المنطق العلمي، الوضعي - التجريبي التي أنتجها الفكر الغربي في مواجهة أزماته السياسية او الديمقراطية، جاءت من **مكانة العقل**، او من **قوّة العقلاني** لحل مشكلة الحرية الفكرية وما يلازمها من حريات سياسية واجتماعية واقتصادية، تاريخية، أي نسبية ومنطقيّة (محسوبة ومفهومة في معادلات السلوك والحوار).

إلى هذه الإشكالية يشير الأستاذ علي حسين الجابري (استاذ فلسفة في جامعة بغداد)، منبهاً إلى العلاقة التبادلية بين العقلاني والديمقراطي والليبرالي: «العقلاني والحرية والنهضة، معادلة متكاملة في المنظور الفلسفي العربي. فلقد رأى زكي نجيب محمود أنَّ من معيقات العمل الفكري، «الفلسفي» مشكلة **الحرية** التي هي في مجتمعنا رأس المشكلات، بسبب اقترانها بالنظام السياسي، وبالقوانين التي تؤمّن هذه الحرية وتحميها، وبالعقول التي تؤمن بها، وبالمناخ الحر الذي يوفّر للإنسان فرصة الاجتهاد من اجل العيش الحرّ الكريم، القائم على احترام العقل والذات المتعلمة والمتطلعة نحو المستقبل المشرق مع الحفاظ على حرية الإنسان

في ما يرغب ويحبّ ويختار. (را: زكي نجيب محمود، **تجديد الفكر العربي**، م.س. ص 73)». (**مكانة العقل في الفكر العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1996، ص 348). وفي الصفحة 30 من كتاب **محمود**، **ثقافتنا في مواجهة العصر**، يوضح ان فكرة الحرية هذه هي نقطة تماس بين القاهر والمقهور. فالعربي المعاصر مقهور، وهو يقاوم لانتزاع حريته من خلال أزمة الديمقراطية نفسها؛ الديمقراطية المنعدمة ـ أصلاً وفصلاً ـ في فكرنا السياسي «الحديث» ـ هل هو حديث حقاً؟ وبماذا يحدّث وقد ألغى الإنسان نفسه، من عقله إلى جسده؟ هذا؛ بالضبط، ما جعل زكي نجيب محمود يقدّم خطابه الفلسفي «لكي يصبح معبّراً عن إرادة الأُمّة وسبيلاً للتغيير، فكان تيار **العقلانية العربية النقدية**، يُقرِنُ النظرية بالواقع والفكر بالحرية» (**مكانة العقل**، م.س. ص 349). لقد تفاءَل فيلسوف الوضعية المنطقية بالعقل العربي الحر، الديمقراطي، لعلّه يجدُه في مناخه المناسب.

III ـ نصوص من فلسفته النقدية:

1) جلال الزّمن والقِدَم:

«إنَّ للزّمن جلالاً أيّما جلال، فأين هو الذي يستطيع الوقوف أمام أطلال الماضي ـ وهي أطلال ـ هازئاً ساخراً؟ أين هو الذي يستطيع ان يعبث بجثث الموتى كما يعبث بقطع من الصخر الجماد؟ إن أوغلَ الماديّين في النزعة المادية لا يملك إلاّ ان يتأثر بجلال القِدم، برغم علمه التام أنَّ القِدَم ينبغي ان ينقص من قيمة الشيء، لا أن يزيدها، لو كان الأمر كله أمرَ مادة او منطقة». (را: تركي الحمد؛ **الثقافة العربية في عصر العولمة**، دار الساقي، بيروت 1999، ص 87 وما بعدها. وزكي نجيب محمود، **تجديد الفكر العربي**، م.س. صص 52 ـ 53).

2) الثقافة ـ الحياة، فمَن أنتَ؟

قال زكي نجيب محمود في تجديد الفكر العربي (م.س. ص 71):

«حين تكون الثقافة المعيّنة منسابةً في عروق الناس مع دمائهم، فحياتهم هي ثقافتهم وثقافتهم هي حياتهم، لا حين تنسلخ عن الحياة ليضطلع بها محترفون يطلقون على أنفسهم اسم **المثقفين**، ولا يحدث انسلاخ كهذا ـ فيما أظنّ ـ إلاّ حينَ تكون الثقافة وافدةً إلى الناس من خارج، لا منبثقة من نفوسهم...».

ويقول تركي الحمد (**الثقافة العربية**، م.س. ص 88):

«ووفقاً للاقتباس السابق، لو سألت أحد العامة سؤالاً بسيطاً: «**مَنْ أنت**»؟

لما وجد مشكلة في الإجابة، سيقول لك انا فلانٌ ابن فلان، الخ... ولو سألت «مثقفاً» السؤال ذاته، سواء عن نفسه أو عن غيره، لدخل معك في دهاليز التاريخ والسياسة والاجتماع وعلم النفس، والتحليل النفسي والضمير الجمعي وفلسفة التاريخ وغير ذلك...». العامي يفصح عما يعيش كثقافة، والمثقف يفصح عما «قد لا يكون ممارساً له في واقع الحال».

3) سؤلان للحضارة العربية المعاصرة:

«إنَّ الموقف الحضاري للأُمّة العربية اليوم، يتركّز في سؤالين، لو أحسنّا الإجابة عنهما، فبدَت لنا حقيقة ذلك الموقف جلية لا يشوبها غموض؛ **السؤال الأوّل** هو: ما هي أهم العناصر التي نعنيها حين نتحدّث عن «الشخصية العربية الأصيلة»؟

وأمّا **السؤال الثاني** فهو: ما هي أهم العناصر التي تتألّف منها «بنية الثقافة العصرية»؟ (ثقافتنا في مواجهة العصر، ط 3، الشروق/ بيروت، 1982، ص 55).

الثقافة مشاهدة، معايشة، سلوك: «إنّنا نعيش ثقافتنا في كل ما تراه من تفصيلات»، فأين يعيش وكيف يعيش مثقفو العرب وفلاسفتهم حتى تتحقق بهم او بينهم ديمقراطية عقلانية؟ إنَّ محترفي الثقافة يتعاطون «الثقافة النخبوية»، مما يؤدِّي إلى انفصام بين ثقافة الشعب «الواحد» نظرياً: ثقافة خاصة، وثقافة عامة. الأولى تمانعها السياسة، والثانية تبتلعها السياسة. هل يقدم العلمُ حلاً؟ وهل يقرّب بين النخبة والعامة؟ وبين الفلسفة والمجتمع عبر مؤسسات العلم والتعليم، طبعاً؟

هذه الأسئلة شكّلت فضاءً للتفلسف في عصر زكي نجيب محمود، الذي فتح نوافذ الحرية الفكرية وأسَّس لإمكانات الحرية السياسية.

الياس مرقص:
من اللاعقلانية إلى العقلانية

□ ثنائي «الواقع» و«الحقيقة»:

■ حين اجتمع، في بيروت، بعد حزيران 1967، الثنائي الفكري العربي السوري، الياس مرقص (أبو زياد)، وياسين الحافظ* (أبو هيثم) كان حلمهما المشترك تعريب «الماركسية»، بعدما اكتشفا، من مواقعهما المتناقضة (البعث/الشيوعي) بُطلان محاولات «مركسة العروبة»، لتنافر ماركسيّة «الأحزاب» مع إسلام الجماهير العربية. وبالتحديد، جمعتهما (دار الحقيقة) ومجلة (الواقع)، اللتان شكّلتا منبرين للإعلام والثقافة النخبويين؛ فكانا يمارسان الترجمة عن الفرنسية (نصوص من ماركس ولينين، تخدم أطروحاتهما التعارفية)، ويضعان المؤلفات النقدية بالعربية، في مدارات ومجالات متنوّعة، وكان في مدارهما آنذاك، الأستاذ رياض رعد (صاحب دار الحقيقة) ومجموعة من مناضلي اليسار العربي (الفضل شلق، محمود الميس، الخ...) ممّن سينضمّون لفترة إلى كمال جنبلاط وحزبه، ما بين 1970 و1977، وبما أنَّ المرحوم يس الحافظ ستحظى أعماله بدراسة منفردة، فإنَّ هذا النصّ سيكرّس لزميله، اللاذقاني، المرحوم الياس مرقص.

□ فيلسوف الصورة:

الياس مرقص، المرسوم دوماً برسمة (سابقاً)، لم يتوانَ يوماً عن البحث في هويّة المعرفة. فكان حفّاراً فكرياً من الطراز المبدع؛ وكان يرى ان الصوابَ الفكري هو من الإصابة بمنهج. وحين فاجأته محاوراً: «وما رأيك، إنْ كانت الصيرورة Le Devenir، من الصورة، أي من انتقال الشيء المدروس من صورة إلى

صورة»؟ وكانت إجابته الاندهاش، هو الذي يرى العقلانية في الواقع (كل ما يقع هو عقلاني ـ كلّ ما يُعقَل هو واقعي؟)، ويرى الحقيقة في تحقق الواقع المعيوش والمُفتَكر به. كان هاجسه الأكبر تأويل النصوص، بيقينٍ انتقادي، يحلم مع الكندي ـ اول فلاسفة العرب ـ بعلم أيقن من اليقين، تكمن قوّته العقلانية في كونه «برهانَ الحقيقة». بهذا التجلّي، سارع الياس مرقص إلى نبش **«دفاتر الديالكتيك»** لفلاديمير إيليتش لينين (1970 ـ 1924)، وعرّبها بطريقته التأويليّة، التي تسعى إلى توظيف اللفظ العربي في سياق دلاليّ، مختلف عن المعاني المعجمية. وعنده أنَّ لكل واقعٍ معاناته، ولكل معاناة معانيها المتّصلة بالتاريخية القوميّة والكينونية.

☐ نقد الفكر القومي:

لا وهم أنَّ الياس مرقص، وشريكه يس الحافظ (نزيه الحكيم، أيضاً) كانا يحلمان بثورة ثقافية عربية، تقوم على أيديهم وفكرهم النَّقدي. وكان مشروع مرقص الأول عنوانه نقد **«الفكر القومي»** ـ مقابل مشروع آخر لصادق جلال العظم وآخرين ـ عنوانه نقد **«الفكر الديني»**. وكانت «دار الطليعة» في كل حال ملتقى نشر هذين المشروعين. المشروع الأول وقف عند حدود أولية: **نقد فكر ساطع الحصري**، سنة 1966؛ ولكن كان المأمول في مخطط الياس مرقص هو تناول الآخرين (عبد الناصر والناصرية؛ عفلق ـ الأرسوزي ـ الرزّاز وفكر البعث؛ الحزب السوري القومي وفكر زعيمه أنطون سعادة، الخ). إلاَّ أنَّ هزيمة حزيران (او هزيمة الأيديولوجيا المهزومة ـ كما سيقول يس الحافظ) عدَّلت من مخطط الشريكين التوأمين في مجال الانتقال من الماركسية النظرية إلى تأويلها العربي الجديد. فاكتفى الياس مرقص بهذا العمل النقدي «الضخم»، الذي تصدَّى فيه لأهم أطروحات الحصري، وحاكمه في حياته (كان ابو خلدون الحصري مقيماً في بحمدون للنقاهة، عام صدور كتاب مرقص عنه)، وكأنَّه يحاكم ـ فلسفياً ـ الأيديولوجيات القومية الأوروبية، بمنهج قومي/ طبقوي، كما راحت تروّج المصطلحات في السبعينات البيروتيّة، التي حملت جنين المقاومة والثورة والحرب الأهلية معاً.

☐ الماركسية المعاصرة:

على غرار روجيه غارودي، الخارج حديثاً من الحزب الشيوعي الفرنسي، والمعبّر عن خروجه ذاك بنقد فلسفي لـ «ماركسيّة القرن العشرين»، وضع الياس مرقص كتابه **«الماركسية في عصرنا»** (دار الطليعة، بيروت 1965): «مأساة الفكر

الثوري في سورية والمشرق العربي مأساة كبيرة. تحت اسم الماركسية، نشرتْ الأحزاب الشيوعية المحلية ايديولوجية غريبة جمعت الجمود العقائدي والذرائعية الانتهازية: «تطبيق صيغ قديمة على أوضاع جديدة؛ واختيار النصوص لتبرير التقلّبات المستمرة، رفع النظرية إلى مستوى اللاهوت، وإنزالها إلى مستوى التكتيك الآني». بهذه الكلمات، مهّدَ الياس مرقص لكتابه النقدي الأول للماركسية «العربية». يقع كتابه في 6 فصول، أوّلها فلسفي نظري (المادية الديالكتيكية والتاريخية)، وتاليها تطبيقي (الثورة الروسية، الستالينية، الاقتصاد السياسي، المسألة القومية، الخلاف الصيني السوفياتي وسبل الثورة العالمية). هذا الكتاب سجالي، أكثر مما هو وثائقي او توثيقي مبرمج، ومتصل بكتابه الآخر (**تاريخ الأحزاب الشيوعية في الوطن العربي**) **شبه المفقود حالياً**.

□ الماركسية والشرق:

■ سنة 1968، خطا الياس مرقص خطوات عريضة على طريق بحثه المعرفي السياسي، فوضع كتابه الأهم عن «**الماركسية والشرق**»، مؤرخاً لمرحلة خطيرة من التكوّن الثوري والنهضوي في عالمنا، ما بين 1918 و1950. على مدى سبعمئة صفحة، حاول مرقص رسم خريطة فلسفية ـ نقدية للماركسية الشرقية، بل للماركسيّات المتنوعة، فتناول على التوالي:

■ ماركسية القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين حتى ثورة أكتوبر.

■ الفلاّحون والمسألة القومية (ايرلندا ـ روسا).

■ الغرب والشرق ـ الصين ـ الهند ـ العرب.

■ المفهوم الآسيوي والمادية التاريخية.

■ مصير الثورة الاشتراكية في زمن ماركس/ انجلس.

■ عصر الأُمميّة الثانية (1889 ـ 1914)...

وكعادته، يعد المرحوم مرقص بجزءٍ ثان لهذا الكتاب، ويبقى مشروعاً في ضمير المداد. هل سبب ذلك تراجع السقف السياسي للمشاريع الفكرية بالذات؟ هذا السؤال موجّه إلى باحثين متخصّصين في مجمل أعمال مرقص وسواه، ممن يبدأون مشاريع فكرية طموحة كنقد اللاعقلانية وإبراز العقلانية عند العرب وسواهم، ثمَّ يتراجعون مع تراجع المراحل نفسها.

☐ نقد الفكر المقاوم:

بعد جولته في الفكرين القومي والماركسي، تناول منذ السبعينات فكر المقاومة العربية عموماً، والفكر «الثوري» الفلسطيني خصوصاً. فلم يمضِ عامٌ واحد على هزيمة المقاومة في عمّان (أيلول 70) حتى صدر عن (دار الحقيقة - بيروت، 1971) كتاب الياس مرقص: «**المقاومة الفلسطينية والموقف الراهن**». يوضح في المقدمة انه يرمي إلى وضع سلسلة بعنوان «نقد الفكر المقاوم»، ولأنّه وضع هذا الكتاب، تحديداً، لأهداف ميدانية سياسية مباشرة، منها الرّد على كتابات منظّري تلك المرحلة: **محمد كشلي، نايف حواتمة، صادق جلال العظم*** وسواهم ممن يصفهم الياس مرقص بأنّهم «غارقون في الأيديولوجيا، وفي «ذات» الأيديولوجيا التي يرفضون... هذا اليسار الزائف لا علاقة له بالماركسية، بينما الأيديولوجيا المقاومة ليست غريبة عنه» (م.ن. صص 7 - 8). وفي هذا السياق، كان المؤلف قد وضع: «عفوية النظرية في العمل الفدائي»؛ «نظرية الحزب عند لينين والموقف العربي الراهن»؛ «الماركسية اللينينية والتطور العالمي والعربي، في برنامج الحزب الشيوعي اللبناني وفي نقدنا لهذا البرنامج».

☐ القضايا العربية في ضوء الماركسية السوفياتية:

سنة 1973، عاود الياس مرقص تجريد سلاحه النقدي، من موقعه العربي، باتجاه الماركسية الروسية او السوفياتية الرسميّة. وكان منطلق نقده، خلافه مع «خالد بكداش وأنصاره» في الحزب الشيوعي السوري، وتقويمه لأزمته فكان كتابه: «**الماركسية السوفياتية والقضايا العربية**»، سجالياً من العيار الثقيل (دار الحقيقة - بيروت 1973)، يفنّد فيه رأي السوفيات في وثيقة للحزب الشيوعي السّوري، وينتقد في آن الوثيقة وتفسيرها الشيوعي الروسي. ولهذا، جعل كتابه في أجزاء كبرى، أشبه بالأطاريح السياسية الأوليّة، ومنها:

- الوحدة العربية،
- حول شعار «الحزب الشيوعي العربي الموحَّد»،
- قضية استكمال تكوين الأُمّة العربية،
- رأي العلماء حول الوحدة العربية، ورأي الساسة فيها.

■ قضية فلسطين وإزالة آثار العدوان،

■ سورية وطريق التطور اللارأسمالي.

ويختم هازئاً: «تلك ماركسية على الساعة الأميركانية... لا نعتقد أن خط الوثيقة كان عاملاً مساعداً على تحقيق الأمنية. نتمنّى إذن ان يغيّر العلماء والساسة السوفيات موقفهم ونظرتهم، ليس فقط لصالح الحزب الشيوعي السوري، بل لصالح ما هو أكبر بكثير. فالقضية أكبر بكثير!» (م.ن. ص **271**).

☐ نقد العقلانية العربية:

■ أخيراً، تبيّن بعد غيابه أنّه كان يعمل على مؤلف فلسفي ضخم تحت عنوان العقلانية العربية، ولكنّه لم يكتمل. فجاء هذا العمل **«نقد العقلانية العربية»** (اللاذقية، 1998)، تتويجاً لمسيرة مرقص الفكرية الطموحة التي قدّمت للثقافة العربية المعاصرة نوافذَ فلسفية ـ سياسية شبه مفتوحة، لكنها محكومة بما ورثتْ من أيديولوجيات التنوير، وبما واجهت من أيديولوجيا العروبة والإسلام المعاصرين. تبقى هذه الأعمال المرقصيّة في حاجة ماسّة الى توثيق اكاديمي، والى تبويب وتشريح يكشف بالمجهر العلمي المحايد والبارد، ما لها وما عليها.

فاطمة المرنيسي
(حَرَم - فاس 1940)

☐ فاطمة تخرج من الحريم:

■ سنة 1940 وُلِدَت فاطمة في حي حريم (فاس - المغرب)، في عزّ الحرب العالمية الثانية و«في فترة فوضى عارمة، إذ إنَّ النساءَ والنصارى كانوا يحتجّون على الحدود ويخرقونها باستمرار» (فاطمة المرنيسي، **نساء على أجنحة الحلم**، بيروت 1998، ص 9). الحرب آتية على المغرب من الشمال (أوروبا) والمغاربة يناشدون الله في صلواتهم شرقاً إلى مكّة المكرّمة، طالبين منه العونَ والسَّلام. والد فاطمة من أعيان فاس؛ ذو سلطة لا تُناقَش في البيت. جنود فرنسيّون وإسبان. مدينة محاصرة، وتتحوّل المدينة كلها إلى حريم «سياسي»، في داخله حريم «آخر» من النساء! قسّموا المغرب بينهم، فرنسي وإسباني، واتجاهات للمرور وتأشيرات لكل اتجاه. لكن «الحدود خط وهمي في رأس المحاربين»: «إنَّ الحدود لا توجد إلاَّ في أذهان الذين يملكون السلطة. ... غدوتُ من يومها منشغلة بالبحث عن الحدود، وقد استبدَّ بي القلق حين أصبحتُ عاجزةً عن تبيّن الخطّ الهندسي الذي ينظّم عجزي» (م.ن. صص 10 - 11).

داخل بيت فاطمة كانت الحدود بين الجنسين او السلطتين مرسومة بدقّة، واضحة، تمنح السعادة للأطفال الذين يتعلمون مبكراً حدودَ لعبتهم كجنسين، كل سعيد بما عنده، لاهٍ في مواجهة الآخر. البيت الكبير نفسه عالم حريمي تكرهه أُم فاطمة التي تحلم بالعيش منفردة مع زوجها. حتى الإذاعة (الراديو) كانت محدّدة داخل الحريم بحدود «الأذن الرجالية»، أذن الأخبار والقرءآن الكريم بعيداً عن

الموسيقى والغناء والرقص، التي كانت تنفتح لها آذان النساء في غياب الرجال، ويبدأ الرقص على صوت **أسمهان** (أهوى) وسواها.

بين الرجال والنساء تكشف فاطمة المرنيسي، باكراً، دور الأطفال في فضح العلاقات السلطوية الغامضة، وتصوّر كيف يكشف الأطفال للرجال مكايد النساء، وبالعكس.

□ ما معنى الحريم؟

■ تقول **فاطمة**: «يحار الكبار أمام هذا النوع من الأسئلة ويتناقضون، رغم أنّهم يلحّون علينا نحن الأطفال دائماً لكي نستعمل ألفاظاً دقيقة، فكل لفظة حسب قولهم تؤدّي معنىً خاصاً يجب أن تُستعمل فيه. أمّا أنا فلو كانت لي **حرية الاختيار** لاستعملت لفظتين مختلفتين لنعت كل من حريم الياسمين [الجدّة] وحريمنا نحن نظراً للتباين الشديد بينهما». (**نساء على أجنحة الحلم**، م.س. (ص 47). الأول ضيعة مفتوحة، والثاني قلعة داخل مدينة كبيرة. إنّه «**الحريم اللامرئي**»، في طبيعة ميتة! وراحت فاطمة تنمو بين حريمين إلى أن صارت ترى بعينها هي، فتكتبه بقلم دمها على دفاترها الهوائيّة: «إذا لم تتمكني من مغادرة المكان الذي توجدين فيه، ستظلين في جانب الضعفاء (م.ن. ص 254). هذا بعض ما ذكرته الباحثة المغربية الكبيرة، فاطمة المرنيسي التي تكتب بالفرنسية عن المرأة العربية، وتلقى كتاباتها ترجماتٍ إلى لغات شتّى منها لغتها الأمّ، العربية، ونلفت إلى ان الكتاب المذكور هنا صدر بعنوان آخر (**أحلام النساء الحريم، دار ورد، دمشق 1997**).

هذا، ويطاول «الحريم الثقافي» أعمال فاطمة المرنيسي نفسها المنقولة إلى العربية، فلا نكاد نجد كتاباً لها بالفرنسية، إلاّ وله ترجمتان أو أكثر بالعربية، ودارا نشر في عاصمتين (بيروت ودمشق)، أو (عمان والقاهرة) إلخ. وعبثاً تندّد الكاتبة بهذا الحريم الثقافي الذي يستضعفها وقد صارت في سن التاسعة والخمسين من عمرها البيولوجي.

□ نظرة مرنيسية إلى «ما وراء الحجاب»:

■ سنة 1997 صدر لفاطمة المرنيسي في دمشق كتابها «**ما وراء الحجاب**» الذي يتناوله (من الداخل)، من داخل المجتمع الإسلامي المعاصر، بنموذجه المغربي وبطابعه التقليدي، المتجدّد في أصوليّات ثقافية ودينية، ويشرّح فعالية العلاقات بين الرجال والنساء، التي ما زالت مضطربة في مجتمعاتنا العربية، كأنّما

الشراكة بين الجنسين ما برحت مستحيلة وفي مهبّ الخِصام.

■ أمّا المشكلة فمكمنُها الأساس هو الانتقال من الطبيعة إلى الثقافة، من اللاحدود إلى الحدود الجنسية في المكان الواحد، بقصد تنظيم التبادل على أفضل القواعد المناسبة لكل فريق. فهل انتظمت بذلك الأمور؟ «إنَّ ما يثير العجب في أمر العالم الإسلامي هو أنَّ النّاس لا يزالون يتحايلون في هذا الزمن الرؤيوي، الثوري، على فهم القوى العبثيّة العاتية التي تجرف حياتهم، هو أنَّهم لا يزالون يؤمنون إيماناً راسخاً بمستقبل جبّار بالرغم من الانهيار الوشيك (أو ربما بسببه) لآليات أفعالهم التي يستخدمونها منذ قرون» (**ما وراء الحجاب**، ص 11).

من وراء حجاب عصره، سعى **ابن رشد** قاضي قرطبة وفيلسوفها الأكبر إلى تشخيص مأزق مجتمعه الذي لا يجد سبيلاً إلى التقدّم والخروج من تحجّره ما دام نصفه إن لم يكن (ثُلثاهُ) من النساء، ولا يعملن شيئاً يسهم في تقدمهن وتقدّم مجتمعهن. وتلك الحدود المرسومة جعلت نصفَ الجماعةِ كَلّاً على نصفه الآخر.

سنة 1996 أسهمت فاطمة المرنيسي في رسم «**صُوَر نسائيّة**» مع كاتبات مغربيّات، في محاولة لإخراج الفيلم النسائي من استديو التظهير الذكوري، ومدّه بألوانه الطبيعية، المفروزة فقط للإنسجام مع ألوان المجتمع الآخر، كأنّهما مجتمع واحد من غير حدود. وهذا بالضبط ما رمت إليه فاطمة في مقالتها الطويلة، المعنونة: «**الدولة: التخطيط الوطني والخطاب العلمي حول المرأة**»، حيث كشفت مغزى تكاثر الخطابات حول النساء لتغييب الخطاب العلمي - التاريخي الذي يمكّن المرأة العربية من الظهور بصورة أحسن مما هي عليه اليوم، كما فعلت مثلاً الولايات المتحدة الأميركية والصين.

□ نساء رئيسات؟

■ من الحريم إلى التراث البعيد، سعت فاطمة المرنيسي إلى اكتشاف منطق العلاقة بين السياسة والنساء «**السلطانات المنسيّات**»، وتساءلت عما اذا صار في إمكانهنّ، بعد مسار القهر السياسي والثقافي الطويل، أنْ يصبحن رئيسات، من رئاسة البيت العائلي والأسري (الزوجي) إلى المدرسة والعمل والجامعة والمستشفى، حتى الدولة؟ أوشك على الانتهاء القرن العشرون، ولم تصل امرأة عربية إلى رئاسة دولة أو حكومة وكان أعلى مراتبها في السلطة (الوزارة، مثل الدكتورة نجاح العطار في وزارة الثقافة العربية السورية) او في المجلس النيابي. فهل ستظل بينازير بوتو (رئيسة وزراء باكستان سنة 1988) هي النموذج الأبرز

لخروج المرأة المسلمة من الحريم السياسي إلى رئاسة دولة؟ أم ان ظاهرة طانسيو تشيلر التركية قابلة للتكرار عربيا، وأين؟ «هل حدث ان صارت إمرأة خليفة؟ إنّني أتوقّع ان يشكل هذا السؤال بذاته تجديفاً» (**السلطانات المنسيّات**، ص 23).

□ هل تخاف السياسة من مكائدِ النساء؟

في كتاب «الحريم السياسي» الصادر سنة 1993، تخفي فاطمة المرنيسي موقفها الرامي إلى كشف ما وراء السياسة والنساء من علاقة حميمة، مكبوتة في سؤالها: «هل يحق لإمرأة ان تقود المسلمين؟» سؤال وجهته إلى السمّان المجاور الذي يُعتبر كغالبيّة السمّانين المغاربة، مؤشراً لقياس «حرارة» الرأي العام هناك. ولم تندهش من جوابه: «أعوذ بالله». وتمتم زبون كان هناك: «اللهم قِنَا من كوارث الدّهر» (**الحريم السياسي**، ص 11). فهل هذا صادر أصلاً، وقبل الأديان، عن الخوف الذكري من سِحْر المرأة ومكائدها الجسدية والفكرية، وقدرتها (كحوّاء) على احتواء الرّجل، الذي يتسلح لمواجهتها بالسيف وبكل رموزه الأخرى؟

«المرأة شرّ». لكن هل السياسة خير؟ وإنْ كانت هي الأخرى شرّاً آخر، فكيف يُستعمل شَرٌ لمقارعة شرّ آخر؟ وما العبرةُ إذا اجتمع سيفان للشرّ في غمدٍ واحد؟ يظنّ صاحب المقبض أنّه يقبض وحدَه على السيف، فيتجاهل المرأة التي تزيّن له، من طرفها، أنّها تتجاهله، فيما هي تسعى إلى استيعابه روحاً وجسداً، في راحتها ومُستَراحها. الحريم في السياسة، مشكلة واجهها العرب، باستمرار، قبل الإسلام، وفي خلاله، حتى عصرنا. وآخر المخاوف من النساء على السلطة والسياسة، تجلّى في الخوف العربي الرسمي والشّعبي من الديمقراطية والحداثة اللتين تتحصّن النساءُ الغربيّات، ذوات الاستهلاك الجماهيري، في بروجهما، ويتبرَّجن للذات، للمثل، بعد الآخر أو في غياب (الدّيك)، فإنّهن يعطين ما للذّكر للذّكر، وما للأنثى للأنثى، فكيف تستقيم حياة اجتماعية؟

هنا، عربياً ننفصل بالحدود وبالحريم عن بعضنا؛ وهناك غربياً ينفصلون بالاستهلاك المخجل والمثليّة، فأين الحقيقة والحل القويم؟ تدعو فاطمة المرنيسي إلى تحديث المجتمع العربي ـ الإسلامي على قاعدة أخلاقية، وطنية وعلميّة، محذّرةً من المبالغة في الخوف على المرأة من الحداثة والسياسة. لقد خرجت الدرّة من الصدفة... لكن إلى أين؟ تقول فاطمة المرنيسي (**الخوف من الحداثة**، ص 21):

«عندما كانت الجماهير تعلن عن رغبتها في الديمقراطية، كان الخوف يقيم حيث يتحصّن القرار. ويمكن بسهولة ان نفهم أنّ أولئك الذين يتمسكون بالقرار سيحاولون تحويل خوفهم السلفي من الغرب إلى هذه الديمقراطية، تلك البنت الغريبة والساحرة جداً، التي شارك في خلقها تعريفُ الديمقراطية «كمرض» غربي، وكسوتها جلباب الغرابة».

لقد حلم فريد الدين العطار (منطق الطير) سنة 1175 م بعالم بدون خوف، وحلمت فاطمة المرنيسي في عالم بلا خوف وبلا حريم. **فأين هي الثقافة السياسية التي تحقّق ذلك؟** سنة 1230 م، طرقَ جنود جنكيز خان باب العطار وذبحوه... وبقي للطير منطق الحلم.

حسين مروّة (1908 ـ 1987)
شهادة بالحبر والخبز والدّم

□ تاريخ كفاح:

■ الشّيخ الثوري، التقدّمي، المنحني على تسع وسبعين سنة ـ عاشها مع الأدب والفلسفة، ومع الشيوعية العربية والعالمية ـ لم يكن يتوقّع أن ترد «الظلاميّة» على وضوحه الفكري والسياسي برصاصة أخيرة. وُلِدَ في حدّاثا (قضاء بنت جبيل) سنة 1908، ودرس في النجف الأشرف (العراق)، وبكّر في انتقاله إلى المشيخة الثورية. كان والده الشيخ علي مروّة رجل دين وأديباً. أمّا هو فلا «تصح [عليه]» تسمية رواد جبل عامل لأنّه نجا منها، لم يصرْ **جنرالاً للموتى** [را: جنرال الجيش الميّت، رواية كاداريه]. وصل وكان أوّل الواصلين، خرج من **ريادة المنفى** إلى لا عودة. خلع الجبّة والعمامة. . . » (عباس بيضون: **حسين مروّة** ولدتُ شيخاً وأموت طفلاً، دار الفارابي، بيروت 1990، ص 5). «لم يكن الرجل من كرادلة العقيدة كما حسبناه» فماذا كان؟ «هل يعلم القاتلُ أنّه سفك في حسين مروّة عاملياً ونجفياً بالمقدار الذي سفكَ فيه يسارياً؟ هل يعلم أنّه وهو يسدّد إلى حسين مروّة الذي كان أزمع أنْ يبدأ من صباحه، مجلداً جديداً، كان يدثر الرجل بلهبه الذي ظلّ يتصفى ويشتعل إلى آخر لحظة فيه؟» (م. ن. ص 11).

■ أمّا الشهيد مهدي عامل (حسن حمدان*) فقد قرأ رفيقَه حسين مروّة عشية استشهادهما سنة 1987 بقوله:

«أرى في سيرة فكره سيرةَ نضاله، وفي السيرتين أراه يختطّ حياتَه ضد قوى القهر وأفكار القهر، منذ أن انطلق يافعاً يطلبُ علماً في النجف، إلى يوم استشهاده

في بيروت بأيدٍ مجرمة. مع التقدّم، تصنعه الثورة في الكتابة والسياسة، كان مع تغيير العالم في يوميّات العمر؛ وكان يرى في عقل الأحداث ضرورة ان تصير الحرية هواءَ الإنسان. كان ما سوف يكون: شيوعياً حتى قبل ان ينتسب إلى حزبه. [. . .]. حسين مروّة هذا الكادح من المهد إلى اللحد. وبين المهد واللحد تاريخ كفاح هو تاريخ حياة بكاملها. حياته أم حياة شعبه؟ حياته أم حياة حزبه؟» (حوار **مع فكر حسين مروّة**، دار الفارابي، بيروت، 1990، صص 8 ـ 9).

☐ أعمال حسين مروّة:

■ سنة 1924 سافر إلى النجف الأشرف (الحوزة الدينية) لدراسة العلوم الإسلامية فتخرّج سنة 1938 **رجل علم ودين وأدب**. وكان عليه أن يختار بنفسه الشخص الذي سيعيش في إهابه. عمل مدرّساً، وكتب في الصحافة العراقية واللبنانية. شارك في اتحادات ومؤتمرات، سنة 1956 انتسب إلى الحزب الشيوعي اللبناني. نال أوسمة وجوائز: جائزة جمعية أصدقاء الكتاب (بيروت 1956)؛ جائزة لوتس العالمية (1980)؛ وسام الأدب والفنون (اليمن الجنوبي، 1980)؛ جائزة بيروت 1985؛ وسام المعارف المذهب من الدرجة الأولى.

وتبقى نزاهته في سلوكه ونظافته في نضاله وشفافيته في كتاباته، ونضاله لأجل الفقراء والمظلومين والمقهورين، هي وسامُه الذي حمله بنفسه طيلة حياته، وأخاف به الظلاميّين الذين رأوا في دمه استئصالاً لفكره وقضيّته.

1952: مع القافلة، نشرته دار بيروت، وهو كتاب «مقالات في الأدب والنقد والحياة». طبعة وحيدة حتى الآن.

1956: قضايا أدبية، صدر عن دار الفكر (القاهرة)، «مجموعة دراسات في الأدب والنقد، أسهمت في التأسيس للمنهج الواقعي، المنهج النقدي الجديد في الأدب العربي. كتاب سجالي مع منظّري «الفن للفن» من آباء النزعات الرجعية والمثالية في الأدب والنقد. هنا نماذج من قضاياه:

I. قديم وجديد: «ليس غريباً ان تتكاثر في وجه الأدب التقدمي، عند أولى خطواته، أسبابُ المقاومة والمدافعة، لأنَّ هذا النّوع من الأدب يأتي الناس، دائماً، بالجديد من الأفكار والقيم والمفاهيم؛ ومن طبيعة هذا الجديد أنّه يأتي وفي أعماق ذاته رغبةٌ في القضاء على القديم من الأفكار والقيم والمفاهيم التي كثيراً ما تتضمّن تاريخ مرحلة اجتماعية انتهت مهماتها في مراحل التطور الاجتماعي. ومن طبيعة القديم كذلك انه لا يترك الساحة للجديد من غير مقاومة ضارية، قد تبلغ

أقصى حدود الضراوة، إذا كان الجديد قويّاً جارفاً، وذلك حفاظاً على مكاسب فئات في المجتمع، يمثل هذا القديم أفكارَها ومفاهيمها وامتيازاتها...» (**قضايا أدبية**، ص 5).

II. الأديبُ الموجَّه: «وحصيلة كل هذا، أنَّ كل أدب فيه من الواقعية، نصيب، وان كل أديب هو واقعي من بعض وجوهه لا محالة، قصد إلى ذلك أم لم يقصد، وفطن إليه أم كان في غفلةٍ عنه [...]. نعم، كل أديب ـ بالمعنى الذي أوضحناه ـ إنَّما هو، في كل زمان وكل مكان، **أديب موجّه، لأنَّ حتميّة كونه وليد بيئته ومجتمعه، تفرضه ان يكون متأثراً دائماً بالمذاهب السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي تسود بيئته ومجتمعه وعصره، وتفرض ان ينتج أدباً يعبّر عن وجه أو عدة وجوه من صراعها مع الفئات الأخرى التي ترتبط بها على نوع من الارتباط وتتعامل معها بشكل من علاقات التعامل» (قضايا أدبية**، ص 20).

1958: الثورة العراقية، هو كتابه الأول في الفكر السياسي، بعد انتسابه للحزب الشيوعي، وموضوعه ثورة 14 تموز بقيادة اللواء عبد الكريم قاسم ورفاقه: «دراسة في جذور الثورة العراقية» ويحث في «الظروف الاجتماعية السياسية الكفاحية» منذ العشرينات، التي أدّت إلى «انتصار الثورة». (طبعة وحيدة، عن دار الفكر الجديد، بيروت).

1965: دراسات نقدية في ضوء المنهج الواقعي، صدر في طبعة أولى عن دار مكتبة المعارف (1965)، وفي طبعة ثانية عن دار الفارابي (1976)، وفي طبعة ثالثة (مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت 1986). عند صدوره نال جائزة النقد الأدبي، من جمعية أصدقاء الكتاب، باعتباره تعميقاً للمعركة الفكرية الأدبية، المثارة ايديولوجياً في «قضايا عربية». نقد تطبيقي، تناول أعمال عشرات المبدعين العرب في القرن العشرين: مارون عبود*، توفيق الحكيم*، رضوان الشهال، ميشال طراد*، بلند الحيدري*، أدونيس*، **خليل حاوي***، لويس عوض، الخ. هنا نموذج من نقده لكتاب الكاتب السعودي **عبدالله القصيمي**، **«العالم ليس عقلاً»** (مطابع دار الغد، بيروت، 1963):

«لقد أتعبني هذا الكتاب حقاً، ولكنه أمتعني وعلَّمني وروَّضني، وبعد، فكيف نبدأ؟ تلك كانت أول مشكلة عندي! إنَّنا أمام عنوانٍ صادم صارم: «العالم ليس عقلاً» [...]. «الثوار والدعاة والقادة والفنَّانون والمفكرون قومٌ من المرضى والمتعبين، يعالجون آلامهم بتطبيب الآخرين»؟ ماذا يريد الكاتب بهذا النمط الجديد الغريب من الكلام في هذه الأيام؟ [...] يبدو لي أنَّ ما ينبغي إيضاحه،

منذ الآن [...] اكتشاف كون المؤلف خاضعاً، في معظم أفكاره وتأملاته وخواطره، إلى عدد من الضغوط النفسية والفكرية العنيفة، التي يصح ان نجمعها كلها في حالةٍ أو وحدة تؤلف ما نسميه بالأزمة، إذا لم نسمّها (عقدة). [...] إنَّ صاحب «العالم ليس عقلاً» ثائر جبّار، ولكن **ثائر على الثورة والثوار أولاً، ثم هو ثائر دون سلاح، لأنَّ فقدانه المنهج الفكري أفقده القدرة على الاستفادة من أسلحته الفكرية والفنيّة العظيمة**». (**دراسات نقدية**، صص 213 ـ 254).

1979: **دراسات في الإسلام** (مع محمود أمين العالم وآخرين، عدة طبعات عن دار الفارابي). مساهمة حسين مروّة عنوانها: الإسلام ـ الثورة في ضوء المنهج العلمي (1). الإسلام ـ التراث في ضوء الموقف الثوري (2).

1978 ـ 1991: سبع طبعات من: **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية** أطروحة الدكتوراه لحسين مروة السبعيني، في جزئين (وكان الجزء الثالث قيد الإعداد للنشر، ولم يصدر، من بعد استشهاده). هذه مساهمته الإبداعية الكبرى، التي انتقل بها من نقد الأدب إلى نقد الفلسفة، لاسيما الفلسفة الدينية (العربية ـ الإسلامية)، كما يسمّيها ـ ونحن نسميها **فلسفة عربية** لا غير! يقع هذا الكتاب الموسوعي في: الجز الأول 1024 (أُنجز في حزيران 1978). والجزء الثاني 775. ومجموع الجزئين 1799 صفحة.

وهو بالتالي لا يقع في «حوالى 2000 صفحة» كما ورد في (حوار مع حسين مروة، **مؤلفات**، ص 346) فاقتضى التنبيه: «**هذا الكتاب هو الإنجاز الفكري الأهم لحسين مروّة**، فهو يشكّل عملاً تأسيسياً في مجال البحوث التراثية العربية المعاصرة، يقدم معرفة علمية جديدة بالتراث الفكري الفلسفي العربي... منذ الجاهلية حتى القرن الهجري الرابع: (حوار مع فكر حسين مروّة، ص 346).

1984: صدر له كتابان:

ـ **عناوين جديدة لوجوهٍ قديمة** (الدار العالمية، بيروت) مقالات ودراسات في التراث تعود إلى العام 1953.

ـ **في التراث والشريعة** (دار الهمداني، عدن)، وفيه دراستان أساسيتان: «الشيخ عبدالله العلايلي فقيهاً» و«مكان التراث الإسلامي في الفكر المعاصر».

1985: **تراثنا كيف نعرفه** (مؤسسة الأبحاث العربية، ط 2 سنة 1986) وهو مجموعة دراسات نشرها المؤلّف ما بين 1955 و1980، تحت عنوان: «نحو تجربة جديدة لبحث التراث العربي الفكري» يصف تجربته الأولى مع التراث بأنّها

«مبشرة» ويكشف عن أخطائه بقوله: «ومن أمثلة هذا الخطأ، أعني المبالغة بتأثير العامل الذاتي المحض، توكيدي أثر بشاعة الجاحظ مثلاً في تكوين مزاجه الأدبي الساخر، وتوكيدي أثر عمى بشّار وأبي العلاء المعرّي في إبراز الطابع العام الذي تميّز به كل واحد منهما في شعره، على حين غفلتُ عن اثر العوامل الاجتماعية التي كانت تطبع بيئة كل من الجاحظ وبشار وأبي العلاء بطابعها المتميّز». (تراثنا، **كيف نعرفه؟** ص 11).

1993: دراسات في الفكر والأدب (دار الفارابي) مختارات من أعمال ومقالات سابقة، من نماذجها: **كيف نقرأ الموقف الثوري في روايتي توفيق يوسف عوّاد** (صص 189 ـ 200)، المقال المنشور في السفير (1987) والطريق (1988).



أمّا عنه، فصدر عام 1990 كتاب ـ شهادات (دار الفاربي)؛ مهدي عامل، محمد دكروب، حنا مينه، طيّب تيزيني، هادي العلوي، عفيف فرّاج، يُمنى العيد، عبد الرحمن منيف، شوقي بغدادي الخ... من عشرات الكتّاب والنقّاد والمفكرين الذين عرفوه وأحبّوه واستشهدوا معه سنة 1987: «لم يكن حسين مروّة بالنسبة إلينا معلّماً فحسب، كان اخاً كبيراً أيضاً، نحترم فيه طيبته. دماثته، إبتسامته الحييّة، ونبرة صوته الهامس كأنّه يتحدّث الى سامعه حديثاً خاصاً حميماً في خلوة بين اثنين» (شيء من الذكرى، شيٍ من الدمع، بقلم (**حنا مينه**، حوار مع فكر حسين مروّة، ص 41). هل قلت إنّ الذين اغتالوه كانوا يعلمون أنّه يحبهم ويكافح لأجلهم، ولكن «الظلام» شاء أن يترجّل الفتى حسين مروّة عن صهوة موته برصاصة توقظ القوة الجديدة في الإنسانية؟.

أَحلامُ مُستَغانِمِي: رَسُولةُ الأَعماق
(1953 ـ تونس/ الجزائر)

☐ ساحرة بصيغة شاعرة:

حين تولد أنثى خارج حرب الجزائر، وتخرج من قشرة الجسد في تونس، سنة 1953، إنَّما تبدأ مغامرات وجودها مهاجرةً، من مكان إلى إمكانٍ آخر، ومن أعماق الأحاسيس إلى أحداق الحواس، مسكونةً بذاكرةٍ لا سبيل إلى وصفها إلاَّ بصوت القاصّ او الراوي ـ الروائي. هي حلم بين أحلام كثيرة حملها الجزائريون معهم إبّان حرب التحرير. ولكن والدَها، الذي تحبّه كثيراً، لدرجة عدم البوح باسمه، أقلّه على صفحات كتاباتها، فهو من مستغانم، أورثها غنائمه، وحمّلها أحلامه، من قسنطينة إلى اللامتناهي. أمّا هي فقد اكتشفت مبكّراً أنثاها السّاحرة، فلم تدّخر أنوثة الثقافة والجماليّات، لكي تكتب ملحمتها الشعرية، وتخرج إلى المسرح الأدبي الكبير، روائية ساحرة بصيغة شاعرة.

أحلام مستغانمي، المتكئة اليوم في لبنانَ على 25 عاماً من عمر تجربتها الفكرية، ما زالت تخاطبنا وكأنَّها لم تكتب بعد «الأحلام الكبيرة» أو الأخيرة، إنْ كان للأحلام من آخر. بين الجزائر وباريس، أحرزت تكويناً أدبياً وعلمياً رفيعاً؛ فتخرّجت من كلية الآداب بجامعة الجزائر، وحملت دكتوراه في علم الاجتماع من السوربون. ولعلها رغبت في التخفيف من أثقالها، فلم تقرن اسمها بألقابٍ ولا نعوت.

☐ الشاعرة، لقب فوق كل الألقاب؟

سنة 1973، نشرت أحلام مستغانمي، في الجزائر، مجموعتها الشعرية الأولى: **«على مرفأ الأيّام»**. وجاءت إلى لبنان، شاعرة وكاتبة بادئة/ باهرة، حيث تعرّفت في بيروت على رفيق عمرها الدائم، (جودت) أو **جورج الرّاسي**، الذي صار باحثاً ودكتوراً، وكاتباً. . . لكنه لم يدخل مع زوجته عالم الأدب والرواية. تزوّجت أحلام وأنجبت ثلاثة أبناء، وصارت لبنانية ـ جزائرية، عربية في كل حال، وإنسانية عالمية في وجهها الأدبيّ الآخر.

هربت من آثار حرب الجزائر لتواجهها في لبنان حرب فلسطين، ثم حروب على لبنان نفسه. فغادرت مع زوجها إلى فرنسا. وكان غياب جسديّ طويل، لكنَّ ذاكرة الحِبْر كانت تطوّق فينا ذكريات الأجساد، وهي تعبرُ الآفاق المتحوّلة، من الأعماق إلى الأحداق. فجأةً تطرأ أحلام مستغانمي، ذات اللغة الفرنسية، ولكنْ هذه المرّة بلسانٍ عربيّ، فتقتحم عالم الكتابة بعنوان مثير كالحرب: **«الكتابة في لحظة عُري»** (الآداب، بيروت، 1976). هنا أدركت أحلام حرّية الكتابة بلا مواربة، تأصّلت في محبرة ذاتها، بعد تلوّث طبيعي بأقلام آخرين. اقتناص «لحظة العري» هو شأن الشاعر/ الساحر وحدَه. فكيف إذا همَّ بالرواية شِعْراً؟

☐ مفارقة الباحثة والروائية/

الدكتورة أحلام مستغانمي، كالدكتورة نوال السعداوي، مثلاً، تعتبر دون إعلانٍ أن «الدكترة» هي الاستثناء وان الكتابة هي الأصل، والقاعدة بالنسبة إلى النساء العربيّات اللواتي حُرمنا بقوة «الحريم الثقافي» من حق القراءة والكتابة؛ وقُهِرنَ بشعار مُعيب في التاسع عشر: «ما للنساءِ وللقراءةِ والكتابة. . . هذا لنا. ولهنَّ منّا أنْ ينمنَ على جَنابة». فكان ردّها على القهر النسائي الثقافي في أسلوبين:

■ أسلوبُ البحث العلمي الاجتماعي، من خلال أطروحتها: **«الجزائر، المرأة والكتابة»** بالفرنسية، المنشورة في باريس سنة 1985 (L'Harmatan)؛ ومن خلال بحثها السابق، بالعربية: **«المرأة في الأدب الجزائري المعاصر»** (1981).

أسلوبُ السَّرْدِ الروائي، الإبداعي، على خلاف ما عرفته الجزائر من قبل ـ ولاسيما مع **آسيا جبّار** (الجزائر ـ 1936) التي نشرت رواية **«العطش»** سنة 1957، ولم تعدْ تبحث عن ماءٍ آخر في السبيل المستحيل، كما ستفعل أحلام مستغانمي، حين أخرجت من لهيب الحِبْر روايتها الأولى، المثيرة: **«ذاكرة الجسد**، التي

صدرت للمرّة الأولى عن دار الآداب (بيروت ـ 1993)، فأكملتها بجزئها الثاني (**فوضى الحواس**) عن الدّار نفسها، سنة 1998.

□ قوّة الإبداع:

جديد أحلام إبداعها. فهي من جيْل ثقافي عروبي يدافع عن إرثه ومستقبله، كأنَّه يرفض أن يواري «حلمه الثوري الكبير». فابتكرت في الجزئين الأول والثاني من روايتها (التي يُفترض أن يكون لها جزء ثالث، وربما رابع)، نموذجاً أدبياً للعربي الصامد، المقاوم، المُمانع، الجميل في لغته والثابت في مسعاه وكدحه لأجل حياة حرّة وكريمة على أرضه. إنَّه نموذج شعري، مسكون بالوعي السياسي لتأريخٍ حاضرٍ ولكنْ على أشلاء واندثارات. تسعى بالذاكرة إلى تجميعه من وراء «فوضى حواسه»، التي لم يعد يجمعها كلّها عقلٌ او قبضة واحدة، كأصابع اليد. أكثر من ذلك، البطل في «ذاكرة الجسد»، أبتر، فَقَدَ في الحرب يده؛ والبطلة في «فوضى الحواس»، تبدو عِطْراً بلا جسد، تخرج من المحبرة، تكبر خارج الحِبْر المهراق دماً أو سُمّاً في الخارج؛ تخرج من لوحات حبيبها، الرّسام؛ تخرج أنثى تعشقُ ولكنْ بثياب ذَكَر، بأنفاس رَجُل... فحين تغيبُ تجربة الحبّ مثلاً، يحلّ محلّها الحلم بالحب الذاتي من خلال الآخر، المُستعاد بمنامق او (ديكورات) مختلفة. عظمة الكاتبة، أنَّها للمرّة الأولى، تنسجُ بكلماتٍ ساطعة وقاطعة (أبداً/ دائماً/ معاً) **أسطورة أبطال من حِبْر الرّوح، لسانهم الثقافي/ الحضاري بمستوى عقلهم الحالم. فهم أبطال حضاريّون، إشكاليّتهم أنّهم يبتكرون أنفسهم لأنفسهم... فهل نتماهى معهم؟ وإلى أين؟**

في جزئي روايتها المتصلة (**ذاكرة/ فوضى**) تشدُّنا أحلام من أحداقنا إلى أعماقها، إلى لسان صدْقها وتحبسنا في أفكار وأحلام مبتكرة تماماً، بلا بداية ولا نهاية، كالخلاء الحرّ أو الصحراء الكبرى التي يحملها كلّ عربي في رَبْعِهِ الخالي.

حين نقرأها كروائية إبداعية لا نجد الراوية «شهرزاد»، الرَّجُلة الهاربة في «**ألف ليلة وليلة**». الجارية أمام الرجل أو خلفه، تتوارى وتستبطن رجالاً آخرين، هم الحياة في صيغتها المدهشة (الأب/ كاتب ياسين، الأديب الرّمز). فمَن يجرؤ سوى شاعرة ساحرة، بمستوى أحلام مستغانمي على الاكتفاء من «الغنائم» او «الهزائم» العربية المعاصرة، بالعودة بهذا الصّيْد الفريد: مقاربة ذاكرة الأجساد العربيّة المعتصرة خوفاً وخَجَلاً من جسد العالم الآخر؟ هي ساكنة في البطل خالد، وهو يسكن في آخر (زياد الفلسطيني) ويرمز إلى الحياة العربية المبتورة كيده...

لكنّه يرسمها باليد الأخرى. هنا تنهض أحلام مستغانمي وجهاً آخر للجزائر، وتروي لنا، لكن من خلال **شهريارها، هي**، الذي استبطنته شهرزاد القسنطينيّة، كيف يجري تهجير الرّوح أو المعنى من الجسد العربي المعاصر، فلا تبقى منه سوى «اعجاز نَخْلٍ خاوية»، وكيفَ تحاول العودة بخالدِها الأنثوي الأبتر، من باريس المنفى، إلى مدينة عشقها المتألّه، لتعلن به حرّيتها، كاشفةً مساجينَ الثورة/ السلطة، وعري الطبقة السياسية/ العسكرية، وأنفاسَ الحرية التي فقدها (زياد) شقيق خالد حين غامر بحلم الانتقال من قسنطينية المهد إلى الجزائر المدينة، عاصمة اللحد.

أحلام مستغانمي تكتبُ عذاب العرب المعاصرين من داخل جسدها، على إيقاعات معذبيها الجُدد. ومن رَوْعِ حبّها، تجعلنا نتخيّل مع روايتيها أننا نقرأ رواية عربية، تُعاش في الجزائر، في لبَنان او فلسطين أو أينما شئتم من أقطار الوطن العربي. روايتها «ذاكرة الجسد» **زلزال ثقافي، لم يسبق أن أصاب الأرضَ العربية الراكدة، ما يوازيه!**

/ الدم وبطولة الحبر/

في **«فوضى الحواس»**، تخرج البطلة الساحرةُ حقاً، من إناء الحِبْر، بعدما داخت وراء البطل المذكّر ـ المؤنّث. وعلى البطل هنا أن يسعى وراء البطلة الحبرية الدامية ليشهد ولادة حرية المرأة العربية من الداخل الفكري، لا من الخارج السياسي.

البطلة **أنثى خالدة**، تحمل كل الأسماء والألوان والعناوين، ولكنها مسحورة، لا تُعرف بسهولة، ولا من «الوهلة الأولى»... إذْ تسعى البطلة إلى استنهاض حواس أدبية من أجسادنا ومن أبجديتنا العربيّة، لتنفر بنا في صحراء الكلام المثير إلى أعماق سمفونيّة النهوض من كبوة الدم، ببطولة الحِبْر او العقل، أولاً.

رواية متّصلة بجزئين (في 779 صفحة) تنتظر جزئها الثالث، قريباً؛ الكاتبة هي نفسها البطلة، ولو سعت إلى إخفاء نفسها في محبرةٍ لا لونية، شيمة كل المواد الأولى للإبداع الأوّل. فالكاتبة تسارع دوماً إلى فرز ألوان أبطالها، آخذةً بيد الفتاة، الضحيّة في «ذاكرة الجسد»، لتخرجها من قمقم الحبر أو العطر إلى دور البطولة على مسرح الدّم. وتبدو البطلة منشطرةً بين وجهي رؤيةٍ أو مرآة واحدة؛ لكنّها ليست وحيدة. فالفتاة/ البطلة هي عينها الكاتبة التي تحلم بنفسها في سياقٍ

آخر، بلا زمان وبلا مكان! فهل أبقتْ لنا الكاتبةُ مسافةً ثقافيّة في أدبها الروائي، ما بين وجهي الإنسان، وحاسّتيه، **الأُذن التي تَسْمَعُ وتتذكّر، والعين** التي تنظر وترى وتحسّ الألوان، كزبونةٍ وحيدة للخيال أو الصورة، **مسافة معرفية بين الدم والدّمع والحبْر والنّار؟**

في «**فوضى الحواس**»، تتصاعدُ كائناتٍ دموية متصارعة على خرائط الدم العربي، وتتقابل مع كائنات عبقرية، جنيّة او محبرية سرّية، ترفعها الكاتبة شعراً إلى خيالنا، لتمحو باسفنجة حبّها الأبعد والألطف، عذابات القَمَر العربي الذي يبدو قارّاً في محاقه، منتظراً دورةً جديدةً للعرب وثقافاتهم حول أنفسهم، كما تحاول ذلك أحلام مستغانمي:

ـ «هي لا تدري كيف اهتدت أنوثتها إليه.

ـ «. . . أما هي فكانت تعتقد دائماً أنَّ على المرأة أن تكون قادرة على التخلّي عن أي شيء، لتحتفظ بالرجل الذي تحبّه» (**فوضى الحواس**، ص 9 ـ 13).

ـ «ما زلت أذكر قولك ذات يوم: «الحبُّ هو ما حدث بيننا. والأدب هو كل ما لم يحدث». (**ذاكرة الجسد**).

عبد السّلام المسديّ:
اللسانيّات وأسلوبيّات اللسان

☐ ذروة الحداثة:

■ **وُلِدَ في تونس وعلى لسانه لغة، وفي فمهِ فصاحةٌ بلاغية، أو أسلوبية** لسان العرب في أوج كلامهم الجليل والجميل. كلام فوق المحكي والعادي والعاميّ، مُعَقْلَن، مدروس ومبرمج. عبد السلام المسدي دارس لسانةٍ (أو ألسنية) ومدرّسها في آن. مارس التدريس والبحث العلمي: التدريس في دار المعلمين العليا (تونس) وفي كلية الآداب (تونس، 1974 إجازة اللغة والآداب العربية)؛ والبحث في نطاق «مركز الدراسات والبحوث الاقتصادية والاجتماعية» (تونس): «فأعددنا ضمن برامج قسم الدراسات الأدبية والجمالية بحثاً عن المقاييس الأسلوبية في النقد الأدبي من خلال البيان والتبيين للجاحظ. وفي سنة 1976، كان قسم اللسانيات بالمركز المذكور خير معين لنا على إنجاز بحث بعنوان «مناهج اللسانيات في تعريف الأسلوب الأدبي» وهو الذي مثّلتْ مادته منطلق الفصول 3 ـ 4 ـ 5 من هذا العمل» (عبد السلام المسدي، **الأسلوبية والأسلوب**، الدار العربية للكتاب، تونس، ط 3، ب.ت. ص 13). المؤسف أننا لا نعرف الكثير عن حياة الدكتور عبد السلام المسدي الشخصية والعلمية، إلاّ من خلال أعماله المنشورة في معظم العواصم العربية وفي عدد من المجلات. لذا، سنكتفي هنا (مضطّرين) بالتركيز على أعماله، واكتشاف إبداعه العلمي في هذا المجال.

☐ أعمال المسدي:

في «**مراجع اللسانيات**» الذي أعدّه الدكتور عبد السلام المسدي (الدار

العربية للكتاب، 1989) يورد 2282 عنواناً لأبرز الدراسات (كتب مقالات) حول هذه المسألة؛ ويذكر من دراساته وكتبه (قارن بما ورد على لسانه في أعماله الأخرى: **الأسلوبية والأسلوب**، صص 268 ـ 269؛ **النقد والحداثة**، الطليعة/ بيروت 1983، صص 182 ـ 185) ما يلي:

1) **الأسلوبية والأسلوب**(*)، ط 1 (1977)، ط 2 (1982)، الدار العربية للكتاب/ تونس.

2) **الإزدواجية والثنائية وأثرهما في الواقع اللغوي** (نشرة وزارة الثقافة، تونس، 1978).

3) **بنيوية الشمول في اللسانيات العربية**، (الحياة الثقافية، تونس، 1979 ومجلة البصرة، جامعة البصرة، 1981).

4) **علم اللغة الحديث وعلاقته بالنقد الأدبي**، صوت الجامعة، البصرة، 1979.

5) **مدخل إلى النقد الحديث**، مجلة الحياة الثقافية، تونس، 1979.

6) **الأسس الاختبارية** في نظرية المعرفة عند ابن خلدون (الفكر، تونس، 1980) (وقائع ندوة ابن خلدون والفكر المعاصر، الدار العربية للكتاب، تونس، 1982).

7) **الأسس النظرية** لتوظيف اللسانيات في تعليم اللغات، المجلة العربية للدراسات اللغوية، الخرطوم، 1983.

8) **البحث اللساني العربي، واقعه وآفاقه**، مجلة الآداب/ بيروت، 1986.

9) **التفكير اللساني في الحضارة العربية***، أطروحة عبد السلام المسدي، الدار العربية للكتاب، تونس، 1981، (سنعود إلى هذا المصدر المهم).

10) **حدّ اللغة بين المعيار والاستعمال**، **مجلة الأقلام**، بغداد، 1985.

11) **الشرط في القرءآن***، **الدار العربية للكتاب، تونس 1980**.

12) **العلامة اللغوية**، المجلة العربية، الرياض، 1981.

13) **علوم اللسان عند ابن خلدون**، المورد، بغداد، مج 15، 1986.

14) **الفكر العربي والألسنية**، الأقلام، بغداد، 1979.

(*) كتاب. والباقي مقالات أو دراسات.

15) **قاموس اللسانيات***، عربي/ فرنسي، فرنسي/ عربي، الدار العربية، تونس، 1984.

16) **قراءات** مع الشابي والمتنبي والجاحظ وابن خلدون، الشركة التونسية (1981 و1984).

17) اللسانيات بين لغة الخطاب وخطاب الأدب، الأقلام، بغداد، 1983.

18) اللسانيات العربية والاصطلاح اللغوي، الحياة الثقافية، تونس، 1981.

19) **اللسانيات من خلال النصوص***، الدار التونسية للنشر، 1984.

20) **اللسانيات وأسسها المعرفية***، الدار التونسية للنشر، 1986.

21) **اللسانيات وعلم المصطلح العربي**، مركز الدراسات/ تونس، 1983.

22) اللسانيات ومراتب **اللغة**، الأقلام، بغداد، 1986.

23) اللغة بين التقدير الفردي والاعتبار الجماعي في التراث العربي؛ **الحياة الثقافية**/ تونس 1979، وفي مجلة البصرة، جامعة البصرة، 1979.

24) اللغة الموضوعة واللغة المحمولة، الموقف الأدبي، دمشق، 1982.

25) مدارج التقطيع الصوتي في النظرية اللغوية عند العرب، مجلة آفاق عربية، بغداد 1999.

26) مستقبل اللسانيات في العالم العربي، مجلة الزمان المغربي، الرباط، 1980.

27) معضلة المصطلح في واقعنا المعرفي، **الثقافة**، الجزائر، 1983.

28) من سمات الحداثة في تراثنا اللغوي، **الأقلام**، بغداد، 1981.

29) من المضامين اللسانية في تراث ابن سينا، الحياة الثقافية، تونس، 1980.

30) **منهج العلم اللغوي من الزمانية إلى الآنية**، آفاق عربية، بغداد، 1986.

31) هوية اللغة في اللسانيات العربية، الأقلام، بغداد، 1980.

32) النواميس اللغوية والظاهرة الاصطلاحية، الفكر العربي المعاصر، بيروت، 1984.

33) نظرية العرب في اكتساب اللغة، **الأقلام**، بغداد، 1979.

34) موقف الفكر العربي من نشأة اللغة، **آفاق عربية**، بغداد، 1980.

35) المواضعة والعقد في النظرية اللغوية عند العرب، **المورد**، بغداد، 1985.

36) مراجع اللسانيات*، الدار العربية للكتاب، تونس 1989؛ وفيه تسويغه التالي: «للعمل (البيبلوغرافي) في عصرنا من الفاعلية والخطر ما يجعل **نهضة البحث العلمي** رهينة به إلى حدٍ بعيد، **فهو أساس** «اقتصاديات» البحث، وهو مفتاح صبغته «العلميّة»، **إذ فيه يقترن نوعان من الاحتراف:** فنّ المراجع وصناعة التوثيق [. . .]. فعلى أساس كل ذلك يكاد يصبح بديهياً أنَّ الأعمال البيبليوغرافية لا تنهض بها الأفرادُ، وإنَّما تنهض بها المؤسسات التي مهمّتها البحث العلمي. . .» (**مراجع**، ص 11). ومع ذلك نهض الدكتور عبد السلام المسدي بهذه المهمة، وأخرج كتابه هذا، في 417 صفحة، وهو عميم النفع لمَن يعنيهم الأمر. (**مصادر أخرى، الأسلوبية**، صص 268 ـ 269).

37) حول اللسانيات والبنيويات، **النهار العربي والدولي**، بيروت، 1980 (ع 171، ص 54 ـ 56).

38) الأسلوبية والنقد الأدبي، الثقافة الأجنبية، بغداد، 1982.

39) محاولات في الأسلوبية الهيكلية، حوليّات الجامعة التونسية (1973) ومجلة الموقف الأدبي، دمشق، (1977).

40) اللسانيات واللغة العربية، مركز الدراسات، تونس 1981 (مدخل إلى النقد الحديث، الحياة الثقافية، تونس، 1979).

41) مساهمة الألسنية في تحديد الأسلوب الأدبي، ضمن «**قضايا الأدب العربي**»، نشر مركز الدراسات، تونس، 1978 (ومجلة **الطريق**، بيروت، 1979).

42) مع الشابي: بين المقول الشعري والملفوظ النفسي؛ **فصول**، القاهرة، 1981.

43) مفاعلات الأبنية اللغوية والمقوّمات الشخصانية في شعر المتنبي، الآداب، بيروت، 1979.

44) المقاييس الأسلوبية في النقد الأدبي، من خلال البيان والتبيين، حوليّات الجامعة التونسية، 1976 (الأقلام، بغداد، 1980).

45) **النظرية الأسلوبية في النقد الأدبي، القلم**، تونس، 1977.

46) **العولمة والعولمة المضادة**، تونس، 1999.

☐ مقولة الحداثة... متلابسة:

بهذا الانتاج العلمي الغزير، ما بين 1976 و1999، احتل الباحث الدكتور عبد السلام المسدي موقعه المميّز في الثقافة العربية الجديدة، في هذا القرن، وهو لا يزال واعداً بالكثير، كما فعل، مثلاً، في كتابه «**النقد والحداثة**» (مع دليل ببيلوغرافي) الصادر عن دار الطليعة، بيروت (1983)، إذ أعلن في الحداثة بين الأدب والنقد:

■ «الحداثة مقولة. والمقولات تصنيفات تستقرّ في الذهن فيستخدمها العقل في سعيه الإدراكي لحقائق الأشياء والوقائع والظواهر. وشأن المقولات ألاّ يُراعى فيها أمر الألفاظ الدَّالة عليها، لأنَّها تصوّرات لولا تعذّر مناجاة الناس بعضهم بعضاً بغير قناة اصطلاحية، لكانت مدلولاتها مركوزة في النفس بغير ملفوظات. ومهما كان الأمر فإنَّ العقل يصوغ المقولات بحكم أنَّها ادواته الإدراكية، وبعد أن يصوغها يتّخذها آلات تصنيفية يسلّطها على ما هو ساع إلى إدراكه [...]. ولكن «**الحداثة**» في وضعنا العربي الراهن مقولة متلابسة فهي لذلك تقصر عن شرطها الأدنى في استحكام الغرض واستقامة الأداء. والسبب في هذا **التلابس** تواترُ الاشتراك عند استخدام «الحداثة» لفظاً ومعنىً». (**النقد والحداثة**، ص 7).

☐ الإبداعية والنموذج الأسلوبي:

«إنَّ مبدأ القول بالنماذج لا ينفكّ يراودنا حتى لنكاد نجزم بأنَّ إبداعية أي نص أدبي لا يفسّرها إلاَّ الاهتداء إلى **النموذج الأسلوبي** الثاوي وراء بنيته الصياغيّة والذي يُستصفى من خلال مراتب البناء، بدءاً بالأصوات والمقاطع والألفاظ، وختماً بالمضامين الدلالية، بعد المرور بالتراكيب النحوية المتعاقدة. لقد رأينا كيف انبنت قصيدة «**وُلِدَ الهدى**» (**لأحمد شوقي***) على نموذج أسلوبي مداره ظاهرة التضافر [...]. فإذا بالتضافر صورة للتعدّد في صلب الوحدة، وإذا به مفتاح

تنكشفُ به إبداعيّة الشِّعْر في إحدى اللوحات الروائع التي خطتها ريشةُ أمير الشعر [. . .]. أفكنتَ ترى «**وُلِدَ الهدى**» لو لم يكن بعض السّحر من الحلال» (م.ن. ص 101).

☐ توأمان:

«الحداثة والمعاصرة توأمان يتجاذبان الفكر العلمانيّ الحديث حتى لكأنَّ عصرَ البدائل عصرُنا. لا أنَّ المنحنى التطوري قد عدمته حضارةُ السالفين، وإنَّما تفاوتَ ما بين تسارع الحركة الماضية وتسارع المفارقات الحركية يومنا. ولئن تمثّل الفكر الغربي هذين التوأمين منذ أحقابٍ حتى صُهِرا في بوتقة تاريخيّة، فإنَّ المنظور العربيّ لا يزال يتصارع وإياهما. لذلك ولغيره، كانت القضيّة أشدّ ملابسةً بالعرب في تحسّسهم سبلَ المناهج المستحدثة، وأبعدَ تعلّقاً بمشاغل اتصالهم بغيرهم او انفصالهم عنه». (**الأسلوبية والأسلوب**، ص 17). «معنى ذلك ان الأسلوبية قامت بديلاً عن البلاغة، والمفهوم الأصولي للبديل ـ كما نعلم ـ أنْ يتوّلد عن واقع مُعطىً، وريثٌ ينفي بموجب حضوره ما كان قد تولَّد عنه، **فالأسلوبية امتدادٌ للبلاغة ونفي لها في الوقت نفسه**، هي لها بمثابة حَبْل التواصل وخط القطيعة في الوقت نفسه أيضاً». (م.ن. ص 52).

☐ الكلام واختراق المكان:

«وإذا تسنَّى للكلام المُنْجَز بالفعل أن يخترقَ أبعاد المكان، بعد أن يتنزَّل فيه، فإنَّما المعلِّل لذلك هو طاقته على الإدلاء بشهادته حالما يستوفي مقومات المواضعة فيه؛ فتكامل شرائط الدلالة يضفي على الحدث الكلامي سمة الوجود المباشر، فيثبت بذلك للكلام وجهٌ معقول يدلُّ عليه، وعقلانية دلالته تتوضَّح في الشاهد والغائب، لأنَّه لا تتكامل شروط دلالته عند استيفاء مستوجبات المواضعة فيه، إلاَّ اكتسى شرعية الوجود المنطقي فيحتضنه العقلُ احتضانَ المدركات بالضرورة». (**التفكير اللساني في الحضارة العربية** ص 253).

☐ الرؤية اللسانية البنيوية:

«والمهم في خاتمة مطافنا هو أنَّ الرؤية اللسانية البنيوية ذات التحرّك الآني قد مكّنتنا من النظر بعمق في تراث الفكر العربي، بما مكّننا من تجاوز إشكالية السطحية كتقنين النحو وحظر اللحن ومدح الإعجاز، لتنفذ بنا إلى **اللغة** من حيث

هي حَدَثٌ مُنْجَز، فاكتشفنا تخلّص الفكر اللغوي في أعماقه من ربقة المكتوب وسلطان المعيارية، وتبيَّنا ارتقاءه إلى منزلة الوصف الاختباري بتناول الحدث الكلامي بذاته ولذاته. وتلك ذروة الحداثة اللسانية». (**التفكير اللساني**، ص 370).



وقد لا نفاجأ يوماً بمعجم أسلوبي دقيق يستخرجه المسدي من أعماله ومن أعمال أقرانه في القرن العشرين، فهو السائل أبداً عن: **سر توحّد النواميس المبدئية في الكلام، حتى إنَّ اختلاف اللغات لا يعدو أن يكون تجلّيات متنوعة لظاهرة كونية ذات قوانين قارّة، فكأنَّها ترجمات لخطاب واحد في محفل متعدد الألسنة؟**

محمود المسعدي (تونس - 1911)
إحياء الإنسان واللغة العربية

■ في تازركة التونسية، وُلِدَ محمود المسعدي سنة 1911؛ ودرس في تونس أولاً، ثم تابع دراساته العليا في فرنسا، حيث نال من جامعة السوربون إجازةً في اللغة العربية وآدابها (سنة 1936)، ودبلوم الدراسات العليا (التبريز 1947). مارس مهنة التدريس في تونس وفي جامعة باريس (معهد الدراسات الإسلامية).

الدكتور محمود المسعدي جمعَ بين السياسة والثقافة:

■ سياسياً: تولّى عدة مناصب وزارية في الجمهورية التونسية: وزير تربية وطنية، وزير دولة، وزير شؤون ثقافية، كما انتخب نائباً في البرلمان التونسي، وتولّى رئاسة هذا البرلمان.

■ ثقافياً: وضع الدكتور محمود المسعدي عدّة أعمال أدبية (روائية) ونقدية ودراسية؛ ونال عدة جوائز، أهمها جائزة مركير (Prix Mercure). ورأس تحرير المجلة الأدبية التونسية: **المباحث**. وأسّس مجلة **«الحياة الثقافية»** سنة 1975.

تناوله بعض الباحثين بدراسات متخصصة في مؤلفاته القليلة، كما سنرى. سنة 1978، وضع الدكتور محمود طرشونة كتابه الموسوم: **«الأدب المريد في مؤلفات المسعدي»**، (نشرة تونس). وفي العام 1983، نشرت الدار التونسية للنشر كتابَ الباحث نور الدّين صمود، بعنوان: **«محمود المسعدي وكتابه السّد»**.

□ أعمال المسعدي الأدبية:

تقع أعماله الأدبية في ثلاثة أنواع:

1. الرواية (ثلاثة أعمال):

- السَّدّ، 1955.
- حدَّثَ أبو هريرة قال، 1973.
- مولد النسيان، 1987.

2. مقالات (عمل واحد):

- الإيقاع في السَّجَع العربي، 1981.

☐ أفكاره ونماذج من أعماله:

I. إبداعه الكبير في ست سنوات:

«لاحظ العديد من النقّاد أنَّ الآثار القصصية الثلاثة التي اشتهر بها، أُلِّفتْ جميعها بين 1939 و1945، وأنَّ المسعدي لم ينتج منذ ذلك التاريخ آثاراً أدبية في مستوى تلك الكتب من الناحية الفنية.

«وفعلاً فقد أَلَّفَ كتاب «**السّد**» وكتاب «حدَّث أبو هريرة، قال...» في نفس الفترة تقريباً، أي من سبتمبر (أيلول) 1939 إلى جوان (حزيران) 1940، لكنَّ الأول لم ينشر إلاّ سنة 1955؛ بينما الثاني لم يُطبع كاملاً إلاّ سنة 1973، بعد ان نُشرت بعضُ أحاديثه ما بين 1944 و1956. ونشر «**مولد النسيان**» تباعاً في مجلة «المباحث» من أفريل (نيسان) إلى جويلية (تموز) 1945، وكاملاً سنة 1974. لكن يرجَّح أنَّ تأليفه يعود إلى نفس فترة الكتابين السابقين أو بُعيدهما. ثم اقتصر المؤلّف على بعض الأقاصيص ينشرها في «المباحث» تارةً (مثل «**يوم القحط**»، و«**حديث الضحية**»، وهي من أيام عمران». والملاحظ أنَّ كتابَ السَّد قد نشرت اليونسكو ترجمته الفرنسية التي قام بها الأستاذ عز الدين قلّوز. واذا اعتبرنا ان كتاب «**تأصيلاً لكيان**» الذي نشر سنة 1979، يضمّ مقالات عامة في الأدب والثقافة والفكر، أمكنَ لنا أن نستنتج أنَّ محمود المسعدي قد ضبط في مؤلفاته القصصيّة صورةً للبطل المتّقد إرادة وعزيمةً، ثم سعى إلى تجسيمها في حياته المهنية والسياسية». (مجلة **الحياة الثقافية**، السنة السادسة، العدد 13 سنة 1881، ص 8).

II. ماذا قال أبو هريرة (المسعدي)؟

«حدّث أبو اسحق عمرو بن زيادة السعدي، قال:

«خرج أبو هريرة مُشَرِّقاً، فضربَ في الأرض زمناً، ثم ردّته علينا قوافلُ

الغرب، كثيرَ الغُبارِ، فانيَ العصا. فسألناه في رحلته فابتسمَ، وقال: **لو كنتم عشتم في مستقبل الدَّهر لقرأتم ما سيكتبه ابنُ بطوطة من خرافات الصبيان**، وكان يقول: لقد ماتتْ الجهاتُ الستُّ. أو يقول: مَنْ ضاعت قبلتُه فليسرْ، ولا يطلب شَرْقاً ولا غرباً. فكأنَّما ضاقت عنه الدّنيا، وفاض عنها او وقع عليها، فأفناها»، (**حديث العمى**، م.ن. ص 10).

يقول الكاتب **توفيق بكّار** (م.ن. ص 22):

■ «كانت الدنيا غانيةً يتعاطاها بغرامٍ، وبعد أما تلخّصت له ذات يوم في حبيبته **ريحانة** وكانت «تأكله ويأكلها وتفنيه ويفنيها»؟ كيفما تصوّرت له الدُّنيا ـ مائدة او امرأة ـ فقد ازدردها كلّها، وإذا ذاته خوى، انتهت الوليمة ولم يشبع، «ولا يشبع من روحه الجوع» إلى المطلق. أورثت ابا هريرة أزمةُ معرفةِ الجهاتِ شعوراً فادحاً بالخصاصة. لم يجد غذاءه لا في مُثُلِ الشرق ولا في قيم الغرب. لا في روحانية هذا ولا في مادّية ذاك. بدأ يلوح له الحلُّ وراء الدُّنيا، وها هو «يخرج» عنّا مرَّة أخرى، فينطلق نحو آفاقٍ غير آفاقنا. يعرج إلى الملكوت الأعلى، حيث لا شرق ولا غرب. تنقطع الجدليّة بين العالمين في النص، ويظلُّ التناقض بينهما قائماً في الواقع».

... شخص متناقض نصف صوفي، نصف بروميثي، قديم جديد، تراثي معاصر، على غرار شكل الحديث وأسلوبه.

III. طقوس الحب:

«هذه الدّنيا إناثٌ... كلّها تدعو الذّكور

وأبو هريرة، بطل المسعدي حمل عصاه وراح يبحث عن الفجر، من الجنس المقدّس، إلى الرقص والتطهر، وصولاً إلى سرير الحب، مروراً بلعبة الموت والحب:

«كلّ عمليات الخلق في حكايات الشّرق القديمة تتم عادة تحت شجرة او عند منابع الماءِ، فآدم وحوّاء التقيا تحت شجرة، وكلُّ أبطال الأساطير الشرقية القديمة نشأوا عند منابع الماء (الاينماالس...) الشيء الذي جعل فرويد يعتبر الماءَ في تلك الأساطير حالةً شعورية فحواها «رحم المرأة» الذي انبثق منهُ الإنسان. بهذا الاعتبار الفرويدي تصبح الشجرة هي كذلك رمزاً جنسياً ذكرياً. وفي

«حدَّثَ أبو هريرة. . .»، يتمُّ اللقاءُ بين الرجل والمرأة أول مرة تحت شجرة «. . . فما كدتُ أهمّ به حتى أخذني واحتملني وأنا أضطربُ فجعلني تحت سمرةٍ إلى الأرض وانصبَّ عليَّ فوجدتهُ صاحياً من أشدّ الرجال. . . ثم شدَّني إليه حتى صرتُ منه وقام عنَّا الرِّجال. . .». وهكذا يتم اللقاء مرَّة أخرى بين المسعدي وآثارنا التاريخية. (الاحتفال بالجسد، م.ن. دراسة **محمد الغزّي**، ص 27).

IV. الثقافة. . .

■ «الثقافة هي مصبُ خصالِ الأمّة جميعها والعبارة عن خصائصها وغرائزها ووجدانها ووجوهها الطبيعية؛ ولا تكون الثقافة صادقة، ولا تكون مطبوعة إلاّ إذا قامت بوظيفة التعبير هذه بأمانةٍ ونزاهة.

■ «الثقافة هي، إذاً، وفي آن واحد: القيمُ الأساسية اولاً؛ والجهد الإنساني الكادح القائم على أساس تلك القيم ثانياً؛ والمصنوع الناتج عن ذلك الجهد ثالثاً.

■ «هي ما ورثناه وأقررناه ولا نزال نخلقه من قيم روحية وفكرية وفنيّة وما نجسّمه من إيمانٍ بتلك القيم في أشكال الطقوس والشعائر والآداب والعلوم والمؤلفات، والآثار والفنون». وهكذا مرَّت الثقافة بأطوارٍ ثلاثةٍ عند محمود المسعدي، من إثبات الذات والكيان، إلى الجهد والخلق والمعاناة ومواجهة التحدِّي الذي يهدّد الثقافة العربية المعاصرة (م.ن. ص 37).

V. اللغة العربية:

«. . . شخصيّاً أعتقد أنَّ اللغة العربية لغة الوجودية المسؤولة، لأنّي لم أجد لغة تمكّني من التعبير عن أعماقي، عن أعمق ما أجد في أعماقي. وأعمق ما أشعر به في باطني. وأعمق ما استنبطه وأقف عليه بتفكيري، من اللغة العربية. هي **لغة الدقة** وهي **لغة الباطن البعيد**. . . هي لغة الدقائق في الفكر والإحساس وفي الوجدان، التي يمكن ان يشعر الإنسان بواسطتها انه وصل **إلى درجة المطابقة والإتفاق الكلّي مع ذاته وفكره وإحساسه وشعوره**. أنا عندما أكتبُ بالعربية أشعرُ أنّي أحيا. ولا أفرّق بين عبارتي وبين ما أشعر وبين الحالة الوجودية التي أكون فيها. بينما لا أشعر بشيء من هذا القبيل إذا كتبتُ بالفرنسية [. . .]. الفرنسية خارج ذاتي. والعربية من أعمق أعماقي، أعني من صميم الفؤاد. فهي عبارة عن وجودي وعن كياني وعن تفكيري وعن وجداني. إنّها ليست مجرّد ألفاظ أصوغها؛

ولذلك، عساكم شعرتم بأنَّ الكلمات التي كتبتُ بها مؤلفاتي تمتازُ لغتي فيها بأنَّها ملتئمة التئاماً كلياً بما تعبِّرُ عنه. . .». (حوار مع محمود المسعدي، أجراه ماجد السامرائي، مجلة **الأقلام** العراقية، العدد 2، سنة 1979). ويختم المسعدي حديثه (م. ن. ص 61):

«فإذا نحن بعثنا هذا الإنسان العربي الجديد نكون بعثنا [. . .] اللغة العربية البعثَ الصحيح في المعنى الذي بيَّنته، على ان تكون اللغة العربية هي الدم واللحم للمغامرة الوجودية التي يحياها الإنسان. وإذا نحنُ أحيينا اللغة العربية على هذا المعنى نكونُ أحيينا الإنسان العربي ـ والعكس بالعكس» (**الحياة الثقافية**، م. س.).

فؤاد مطر (1937 ـ العَين)
الصحافي الحصيف المُنصِف

☐ الكاتب والمصحّح والنّاشر:

■ ينتمي الصحافي اللبناني فؤاد مطر ـ المولود سنة 1937 في بلدة العين ـ بعلبك ـ إلى جيلٍ فكري آمن بالكلمة النظيفة، الواضحة، وبفاعليّة التواصل، وقوة الكلمات حين تكون هادئة وملتزمة. فهو صحافي عصاميّ، تدرّج في المهنة الصعبة، من **مصحِّح** «بروفات»، إلى **كاتبٍ** يوقّع في صُحُفٍ ومجلات عربية كبرى، مروراً بتجربة **الناشر** في أوروبا لمجلاّت عربية (سياسية/ صحية/ اقتصادية).

كتب الأستاذ فؤاد مطر في جريدة **النّهار** و«النهار العربي والدولي» في بيروت؛ كما نشر في **الأهرام** والمستقبل والاقتصاد العربي، و«التضامن» وأخيراً في جريدة **اللواء** (بيروت/ 1999). وتناول موضوعاتٍ سياسية وعسكرية واقتصادية، هي الأبرز في عصره، وذهب في مهنته بعيداً، إلى السودان ومصر والخليج، وغرباً حتى لندن، وعاد إلى لبنان، ليجدّد قلمَه من حبر العَيْنِ العربية ـ اللبنانية التي أمطرته بهذا السّيل الكبير من الكتابات.

☐ أعماله:

لا يستطيع حصر أعماله الصحافية أحدٌ سواه؛ وهنا نكتفي بالإشارة إلى أعماله المنشورة في كتب وموسوعات، ما بين الستينات والتسعينات.

1 ـ **رؤساء لبنان من شارل حلو إلى شارل دبّاس** (منشورات النهار ـ بيروت 1964).

2 ـ **الحزب الشيوعي السوداني**: نحروه أم انتحر؟ (منشورات النهار ـ بيروت 1971).

3 ـ أين أصبح **عبد الناصر في** جمهورية السادات؟ (منشورات النهار ـ بيروت 1972).

4 ـ روسيا الناصرية ومصر المصرية (منشورات النهار ـ بيروت 1972).

5 ـ **بصراحة عن عبد الناصر** (حوار مع م.ح. هيكل*)، منشورات دار القضايا/ بيروت 1975.

6 ـ **الثورة الثانية في ليبيا**، (دار القضايا ـ 1976).

7 ـ **صدّام حسين** (السيرة الذاتية والحزبية وأسلوب الحكم (منشورات هاي لايت ـ لندن 1979).

8 ـ **سقوط الأمبراطورية اللبنانية**، (ج 1، بيروت 1978) (انظر: **لبنان اللعبة واللاعبون**).

9 ـ **حكيم الثورة** (قصة حياة الدكتور جورج حَبَش)، (منشورات هاي لايت ـ لندن 1984).

أمّا في سلسلة **الأعمال الشاملة**، فقد صدر للأستاذ فؤاد مطر العناوين الآتية:

I. لبنان: **اللعبة واللاعبون والمتلاعبون**؛ (المؤسسة العربية/ ومركز فؤاد مطر للاعلام، بيروت 1993).

II. **موسوعة حرب الخليج** (اليوميات. وثائق الأزمة والحرب. الحقائق).

III. **تحت ظلال الذكريات** (تأملات في تجارب الحكم والسياسة والدبلوماسية والاستشهاد، **وتوريث الزعامة**؛ ج 1).

IV. **زلازل مصر السياسية** (الزلزال الأول: من مقدّمات وفاة عبد الناصر إلى مقدّمات حكم السادات).

V. **المصالحة الوطنية الأولى في السودان**: انتكسوها أم انتكست؟ (المؤسسة العربية، بيروت، 1999). **وفيه يقول ف. مطر**:

«من التراث المعيشي والاجتماعي للسودان شراب يسمّونه «حلو/ مرّ». وأهمية هذا الشراب أنَّه يوحّد السودانيّين، لا خلاف عليه، وهو مثل كسرتِهم التي تعطي قيمةً وشأناً للبامياء. **والكِسرة** - لمَن لا يعرف السودان والسودانيين ويشاركهم مائدتهم السخيّة حتى في أيام العسر وما أكثرها بسبب عدم استقرار الحكام والحكومات والعهود - **عمادُها الباماياء**... «وليس مثل هذا الشراب ما يطابق أحوال الحكم والحكّام والعهود المتعاقبة على السودان وبالذات بعدما آلت الكراسي من رموز أضاءَت طويلاً سماءَ السودان إلى جيل الأبناء ثم جيل الأحفاد. أحياناً يُنجز هؤلاء أموراً محمودة فيكون واقع الحال في منتهى الحلاوة والرضى من قبل الناس، وأحياناً يقترف هؤلاء أخطاء تبدو في محصلتها النهائية وكأنَّها أكثر من أخطاء وأقلّ من خطايا. وفي معظم الأحيان يختلط الحلو بالمرّ، فيحار السودانيُّ في الأمر لكنّه يبدو كثير الارتياح لهذه النكهة التي هي خلاصة القليل من المرارة مع الكثير من الحلاوة، أو العكس. ويتمنّى لو تبقى الحال على هذا النحو؛ لكنَّ الذي يحدث هو أنَّ مَنْ هم في قمّة المسؤولية يتجاوزون وتتكاثر الإقترافات التي تأتي في معظمها على حساب المواطن، ثم تذرو هؤلاء رياح الرفض أو الغضب الشعبي». (**المصالحة الوطنية الأولى**... صص 9 ـ 10).

في هذا السياق، شهادات في أعماله الصحافية:

I. من المتورخ ي.إ. **يزبك**:

«أخي أبا عامر، باهتمام وتطلع كبيرين تلقّيت كتابك القيّم الجديد «**سقوط الأمبراطورية اللبنانية** [...] وقرأته باهتمام وتطلّع أيضاً. لماذا؟ لأنّي ما زلت أؤمن بأنَّك **الحصيف المنصف** الذي لا تحرك ما تكتبه سوى خُلُقية إنسانيّة يعبّرون عنها في لغة القضاء بكلمة «ضمير». وخلقك الضميري هذا لمسته في معظم كتبك الرائعة والقيّمة التي ظهرتَ فيها دائماً، دليلاً إلى قول الحقّ وإعلان الحقيقة... المخلص يوسف ابراهيم يزبك».

II. **من الصحافي السوداني محمد الحسن أحمد**:

«إنَّ كل الذين يعرفون الكاتب ويتابعون كتاباته، ويقرأون كتاباته وكتبه، يدركون مدى ارتباطه بالسودان وأهله، لفترة تمتدّ إلى أكثر من ثلاثة عقود، خاصة بعد هزيمة 1967، وما تمخّض عنه **مؤتمرُ القمة العربي** الذي عُقِد في الخرطوم،

والذي كان له الفضلُ في تضميد جراح الانكسار العربي. لا بدَّ أن نحمد للأستاذ الكبير هذا الاهتمام، الذي لا نظير له من كتّاب عرب آخرين بقضايا السودان وأهله [. . .]. وهذا ما أكّدته الشهادة اليتيمة لعرابها (المصالحة) الصديق **فتح الرحمن البشير** وجاء فيها أيضاً قوله: «**أشهد بأنَّ الأخ فؤاد مطر كان من صنّاع المصالحة الوطنية**، وهو أمر واضح للسودانيين الذين عرفوه ولمسوا ما فعله». (**المصالحة الوطنية**، صص 14 و18).

☐ نماذج من كتاباته:

1) إنتكسوها. . . أم انتكست؟

«كان واضحاً عندما أُذيع على هامش احتفال السودان بالذكرى الثامنة لثورة 25 مايو (أيار) 1969 عن تعديل غير عادي وغير متوقع في مؤسسة الحكم الذي يقوده الرئيس جعفر النميري، بأنَّ هنالك مفاجأة لمصلحة الوحدة الوطنية سيتم الإعلان عنها قريباً، وأنَّ الرئيس نميري بالتعديل الذي أحدثه والذي يندرج تحت بند توازن القوى، يمهّد الطريق أمام تلك المفاجأة [. . .]. وحديثاً نشأت ظاهرة جديدة هي أنَّ **رئيس الحكومة وليس رئيس الدولة يقوم بالدور الذي يفترض ان يقوم به وزير الخارجية**. وهذا ما حدث في لبنان حيث ان رئيس الحكومة رفيق الحريري يدير السياسة الخارجية رسمياً في كل الأحوال وتنفيذاً في معظم الأحيان، بينما وزير الخارجية فارس بويز على هامش هذه السياسة، الأمر الذي جعله ينتقد بمرارة وأحياناً يهاجم رئيسه في المجالس الخاصة ومن خلال التصريحات التي تجد ترحيباً في معظم الصحف اللبنانية. كان لافتاً للنظر أنَّ الرئيس نميري لم يُشرِكْ أحداً من ضبّاط ثورة 25 مايو في التعديل الجديد، وأنّه اعتمد ميزان صاغة الذهب وهو يقوم بالتعديل المفاجىء. فالنائب الأول لرئيس الجمهورية عسكري ويحظى بقبول المؤسسة العسكرية وهو ليس من ضباط الثورة [. . .]. والنائب الأخير الذي هو الرشيد الطاهر بكر شخصية مدنية منزّهة [. . .] شغل منصب رئيس الوزراء» (المصالحة الوطنية الأولى، م.س. صص 19 ـ 20).

«وتبقى كلمة حق، يُراد بها حق، وهي أنَّني تقديراً منّي ومحبّة للسودان شعباً ووطناً، وحرصاً على أن يكون في أحسن حال، سعيت كصحافي وكاتب بكل صدق من أجل المصالحة الوطنية الأولى في السودان قبل ربع قرن. وسأسعى

بالمثل من أجل المصالحة الثانية التي لا بدَّ منها، مهما طال تردّد المتردّدين وتشعّبت وتكاثرت نزعاتهم وتزايد عنادهم». (م.ن. ص 36).

2) حرب لبنان: ما هويّتها؟

«وخلاصة وجهة النظر هذه هي أنَّ الحرب اللبنانية كانت من النوع الذي يصعب تحديد هويّته. فلا هي طائفية فقط، ولا هي اجتماعية فقط، ولا هي لبنانية - فلسطينية فقط، ولا هي إصلاحية فقط... وإنَّما هي كل هذه الأمور وغيرها مجتمعة. ولقد أكّدت هذه الحرب حقيقة بشعة وهي أن «لبنانيي الحرب» لم يكونوا حضاريين كما هو مُفترَض [...]. لقد وقعوا في فخ نُصِب لهم واستمروا يحاربون بعضهم بعضاً داخل نَفَق - إذا جاز التعبير. كذلك أكّدت هذه الحربُ حقيقة أخرى وهي أنَّ من السهل على أي قوة خارجيّة السيطرة على تفكير (اللبناني الذي شارك في الحرب) وعقله، وتركه يستسلم لغرائزه. [...] وإنَّه لأمرٌ مذهل، بل ومفجع، أنْ تصل الحال بلبنانيي الحرب إلى ارتكاب أفعال كالتي سمعنا عنها في البداية فلم نصدّقها، ثم ألفناها بعدما أصبحت تتكرّر في كل يوم، بل في كل ساعة [...]. ولولا **اقتناء السلاح، ثم لولا تكاثره، ثم لولا ازدهار سوقه ورواجها**، لما كان للحرب اللبنانية أن تكون بشعةً إلى الحدّ الذي وصلتْ إليه، مهما بلغت المشاكلُ تعقيداً. وهكذا، فإنَّ السلاحَ أفقدَ اللبنانيينَ القدرةَ على الحوار. وكانت التجربة في غاية المرارة. لقد حارب العالم كله، أو أكثرية دوله في لبنان. وبدلاً من أن يتنبّه اللبنانيون إلى ذلك فإنَّهم - كأنَّما بفعل تنويم مغناطيسي - استمرأوا اللعبة التي أوصلتهم إلى أن شعباً طيّباً انقسم على نفسه، ووطناً جميلاً دمَّره بنوه حتى الأوصال». (**لبنان: اللعبة**... م.س. صص 15 - 16).

3) فرصة «انتفاضة» ضاعت:

«كنا نتمنَّى أن يخوض وزراء الخارجية العرب عندما التقوا في نيويورك للمشاركة في أعمال الدورة السنوية العادية للجمعية العامة للأمم المتحدة، إلى النهاية، معركتهم مع شركة والت ديزني، فلا يعتدلوا فجأة بحجة ان الشركة وعدتهم بأنَّها لن تُظهِر القدس على أنَّها عاصمة لإسرائيل» (جريدة اللواء، ص 1، السبت 2/ 10/ 1999).

4) نزعة السطو: من دايان إلى نتنياهو، إلى...

«... لو ان باراك رمى على نتنياهو تهمة سرقة التراب من الجنوب لكان

ذلك سيلقى من كل لبنانيّ، الارتياح، أمَّا وأنَّه يتّهمه بنقل هدايا وتحف إلى منزله، حصل عليها وهو رئيس وزراء، فإنّ الأمر سيجعلنا نشعر بالشماتة، فضلاً عن أنَّه سيجعلنا نستعد من الآن ـ وفي حال سقوط حزبُ العمّال في انتخابات مقبلة وفاز الليكود ـ لسماع ردٍ مناسبٍ على باراك». (جريدة اللواء، ص 1، الثلاثاء 26/ 10/ 1999).



فؤاد مطر المتألق دوماً في عموده اليومي، المفكر، المتأمل، الوثائقي، لا ينسى التفلسف العقلاني، والاستعبار والاستنتاج. باتت كتاباته جزءاً كبيراً من تراثنا الصحافي ـ التاريخي الانتقادي، وباتت وراءه تماماً، لعبة «لغة الجرائد» التي انتقدها اليازجي في التاسع عشر. إنَّه، بدوره، يقدّم لغة جديدة للصحافة العربية، مع أعلامها الكبار الآخرين.

خليل مُطران (1872 ـ 1949)
عملاق تطويع الشعر العربي

□ مُضَري/ إفرنجي؟

■ لم يتخيّل أنّه العمود الخفيّ من قلعة بعلبك التي وُلِدَ في نورها، وترابها وماءِ عينها، في تموز (يوليو) 1872. ولكنَّ الشّعْر كان له بالمرصاد، وكذلك الألم والمرض والغُربة. خليل مطران، البيك، شاعر القُطرين ـ مصر ولبنان ـ مزاجي/ عصبي/ تحرّري. تقليدي/ تجديدي، درس في زحلة (**جارة الوادي**، في شعر أحمد شوقي وغناء عبد الوهاب)، لدى الكلية الشرقية، ثم في بيروت لدى المدرسة البطريركية الكاثوليكية (حيث تستقبلنا بتمثال نصفيّ لتلميذها القديم الذي غادرها في سن السابعة عشرة، بعد أن تتلمذ على الشيخين خليل وإبراهيم اليازجي إلى العربيّة، اهتم بدرس الفرنسية، منجذباً إليها، عبر نسيبه رشيد مطران؛ فتكوّنت شخصيته بين المأثور العربي (نسيج مُضَري) والأدب الغربي. عارض العثمانية وتعرّض سنة 1890 لمحاولة اغتيالٍ في غرفة نومه (را: **خليل مطران**، لميشال جحا، دار المسيرة، بيروت 1981، ص 79). فجرى اعتقاله، ثم الافراج عنه، وتهجيره إلى باريس والقاهرة، حيث أسهم في حركات النهضة الوطنية والإنسانية؛ مناصراً أعلامها السياسيّين: سعد زغلول/ محمد فريد/ مصطفى كامل، إلخ.

■ نزع الشاعر خليل مطران إلى **تجديد** في الشعر ـ بعد شوقي* وحافظ ابراهيم* ـ فهل جدَّد؟ عنده «**الزينة في الرّوح لا في الثوب**»؛ وفي **الشعر**: «أورى زناد الشعر لاستفزاز الهمم وبعث النشاط والرَّجاء في الصدور؛ فتراهُ مغرّداً في

أفراحها وأعيادها، باكياً نادباً لرجالاتها، مدافعاً عن حقّها» (**خليل مطران**، م.س. ص 77).

عاش عامين في باريس، ما بين 1890 و1892، متأثراً بشعر الرومانسية عموماً، وخصوصاً **ألفرِدْ دي موسيه** (A. De Musset). ومن باريس قصد الإسكندرية حيث رثى سليم تقلا (**الأهرام**) سنة 1892، مما لفت إليه الإهتمام، فجرى تعيينه مراسلاً لجريدة «الأهرام» في القاهرة، وفي الوقت نفسه، عمل في «**المؤيّد**» **حتى العام 1900. عامذاك أصدر مجلة نصف شهرية**، «**المجلة المصرية**»، و«**الجوائب**» جريدة يوميّة، واستمرّ في هذه التجربة الصحافية حتى العام 1904، فخرج من الصحافة إلى التجارة والأعمال. ربح وضارب. لكنّه خسر سنة 1912، وحاول **انتحاراً**؛ كما تبدو ترسّبات الحادثة في قصيدتيه: «**المساء**» و«**الأسد الباكي**». عيَّنه الخديوي عباس حلمي الثاني أميناً مساعداً للجمعية الزراعيّة الخديوية. ومع الوظيفة اهتم مطران بالمسرح، فترجم عن الإنكليزية والفرنسية.

■ سنة 1924، عاد إلى لبنان للمرّة الأولى. ثم عاوده ثانية، مع حافظ ابراهيم، سنة 1929. وفي العام 1947، أُقيم له برعاية ملكية، مهرجان أدبي تكريمي في مصر. وفي 1/ 7/ 1949، انطفأ خليل مطران، عن 77 سنة؛ وفي العام نفسه صدر عن مطبعة **الهلال** (**القاهرة 1949**): **ديوان الخليل في** أربعة أجزاء. وما يُقال في شعره ليس دقيقاً ولا حاسماً (روح شعره فرنجيّه/ ونسيجُها مُضري). فما رأي الدكتور **محمد مندور*** **في شعر خليل مطران، مثلاً؟**

«. . . إلى جوار المعسكرين اللذين كانا يقتتلان حول الشعر في مستهل هذا القرن، وهما معسكر **الشعر التقليدي**، ومعسكر «**الديوان**»، كان هناك عملاق لم يهاجمه أصحاب الديوان لأنَّه لم يكن من دُعاة الشعر التقليدي، ومع ذلك لم يحتضنوه ولا اعترفوا بأستاذيته وتجديده وتطعيمه الشعر العربي بأصول واتجاهات الشعر الغربي وخروجه بالشعر من الذاتية الى الموضوعية، وتطويع قوالبه وأوزانه للشعر القصصي والتصوير الدرامي. **وهذا العملاق هو خليل مطران** [. . .]. بل لعل تلك العبقرية هي التي كانت **نقطة البدء في تطور الشعر العربي الحديث** وتنوّع فنونه وتجديد معانيه واتجاهاته [. . .]. فمطران قد مهَّد بلا ريب تمهيداً قوياً للشعر القصصي او الشعر التمثيلي، بالرغم من أنَّه لم يخرج بالشعر العربي عن قالب

القصيدة إلى قالب الحوار». (**الشعر المصري بعد شوقي**، ص 121، ورد في **خليل مطران**، م.س. ص 98).

□ نماذج من شعره:

I. غرفتي:

وجدتني في غرفتي/ وافاقتا/ ما غُرفتي!
مقصورةٌ أنكرت الفرشَ لطولِ الألفةِ
يُرى سريرٌ ملتوي الأضلاع خلف بابها
كِلتهُ بيضاء، والبياضُ أغلى ما بها
وكتبٌ كثيرةٌ/ مُعْرَبَةٌ ومُعْجَمَه
في جانبٍ منشورة وجانب منتظمة
وللثيابِ ما يُسمَّى بصوانٍ إن دُعي
خزانة ليس لها قُفْلٌ وقلَّ ما تعي»

(الديوان، ج 3، ص 107)

II. تبرئة:

«وإنَّ الذي عابَ منكِ السفورَ كمَنْ قال للشمسِ: يا سافره
وإنّي أهواكِ ملءَ عيوني وملءَ حُشاشتي الصابره
وملء الزمان وملءَ المكان ودنيايَ أجمع، والآخره
فإنْ يستملكِ إليَّ الهوى وعينُ العفافِ لنا خافره
أليس الهوى روحَ هذا الوجودِ كما شاءت الحكمةُ الفاطره

لديوان، ج 1، ص 53)

■ مأساة حبه (ما بين 1897 و1903)، صوَّرها خليل مطران في «**حكاية عاشقين**» أيضاً.

III. النرجسة: (الديوان، 1، ص 63):

«... وقَضَتْ «أمينةُ» بعدَهُ أيَّامها ... في الحزنِ غيرَ أمينةٍ أنْ تُفجعا
غَرَسَتْ بصحن الدّار زهرةَ نرجسٍ ... لتكونَ سلوتها إلى أن يرجعا
كانت تُبالغ في رعايتها كما ... ترعى عيون الأمّ طفلاً مُرْضَعا

حتى إذا ما جاءها عن بعلها ... نَبَأ أصمَّ المِسْمَعَيْن، وروّعا
شَقَّتْ مرارتُها عليه وأوشكت ... من هولِ ذاكَ الخطبِ أنْ تتصدّعا
... فتفقَّدتْ صُبْحاً أليفتها التي ... كانت سلتها حَسْرةً وتوجُّعا
فإذا نضارتُها ذوَتْ وكأنَّها ... عينٌ أسالَ الحزنُ منها مدمعا»

IV. **عيد بنك مصر** (الديوان، ج 4، ص 198):

«ما موقفي في مصرفٍ للمالِ؟
أنا شاعرٌ ما للحسابِ ومالي؟
لا شيء لي فيه وكلُّ كنوزِهِ
من حيثُ تنفعُ مصرَ، أحسبُها لي!
إن أيْسَرَتْ «مصرُ» وفيه ضمانُها
إنِّي، إذنْ، فرِحٌ برقّةِ حالي»

V. **قلعة بعلبك** (خليل مطران، م.س. ص 267):

ذكّريني طفولتي وأعيدي ... رسمَ عهدٍ عن أعيني متواري
مُستطاب الحالين صفواً وشجواً ... مستحبّ في النَّفْعِ والإضرارِ
يوم أمشي على الطلول السّواحي ... لا افترارٌ فيهنّ إلاّ افتراري
نَزِقاً بينهنَّ غِرّاً لَعُوباً ... لاهياً عن تبصّرٍ واعتبارِ
مُستقِلاً عظيمَها، مستخفاً ما بها ... من مهابةٍ ووقارِ...
... نَظَرتْ «هندُ» حُسْنَهُنَّ فغارت ... أنتِ أبهى يا هندُ من أنْ تَغَاري
كلُّ هذي الدُّمى الّتي عبدُوها ... لكِ يا ربَّةَ الجمالِ جَواري

VI. **مقتل بزرجمهر** (م.ن. ص 272):

... بنتُ الوزير أتتْ لتشهد قتله ... وترى السَّفَاهَ من الرّشَادِ مُدالا
تفري الصفوف خفيّة منظورةً ... فريَ السفينة لِلْحَبَابِ جبالا
بادٍ مُحيَّاها، فأينَ قناعُها؟ ... وعلامَ شاءت أنْ يزول فزالا؟
لا عارَ عندَهُم كخلع نسائهم ... أستارَهُنَّ، ولو فعلنَ نكالى
فأشار كسرى أن يُرى في أمرها ... فمضى الرّسولُ إلى الفتاةِ وقالا:
مولايَ يعجبُ كيفَ لم تتقنّعي ... قالتْ له: أتعجّباً وسؤالا؟
أُنظرْ وقد قُتِلَ الحكيم، فهل ترى ... إلاّ رسوماً حولَهُ وظلالا؟
فارجع إلى الملكِ العظيم وقُلْ له: ... ماتَ النَّصيْحُ وعشتَ أنعمَ بالا

وبقيت وحدَك بعدَه رَجُلاً فَسُد وارعَ النساءَ ودبّرِ الأطفالا
ما كانتُ الحسناءُ ترفع ستَرَها لو أنَّ في هذي الجموعِ رجالا

VII. المساء:

«داءٌ ألمَّ فَخِلْتُ فيه شفائي من صبوتي، فتضاعَفَتْ بُرَحائي
يا للضعيفينِ استبدّا بي وما في الظُّلْمِ، مثلُ تحكّم الضعفاءِ
قلبٌ أذابتْهُ الصبابةُ والجوى وغِلالةٌ رَثَّتْ من الأدواءِ
والرُّوحُ بينهما نسيمُ تَنَهُّدٍ في حَالَي التصويبِ والصُّعَداءِ
والعقلُ كالمصباح يغشى نُورَهُ كَدَري، ويُضعِفُه نضوبُ دمائي
... ولقد ذكرتكِ والنَّهارُ مودِّعٌ والقلبُ بين مهابةٍ ورجاءِ
... والشمسُ في شَفَقٍ يسيل نُضَارُه فوق العقيقِ على ذرىً سوداء
مَرَّتْ خلالَ غمامتين تحدُّراً وتقطَّرتْ كالدمعةِ الحمراءِ
فكأنَّ آخر دمعةٍ للكونِ قد مُزِجَتْ بآخر أدمعي لرثائي
وكأنَّني آنستُ يومي زائلاً فرأيتُ في المرآةِ كيفَ مسائي

(**خليل مطران**، م.س. صص 276 ـ 278)

VIII. مقاطعة:

شرّدوا أخيارَها بَحْراً وبَرّاً
واقتلوا أحرارَها حُرّاً فحرّا
إنَّما الصالحُ يبقى صالحاً
آخر الدهر، ويبقى الشرّ شرّاً
كسّروا الأقلام هل تكسيرها
يمنعُ الأيدي أن تنقشَ صخرا؟
قطّعوا الأيدي، هل تقطيعُها؟
يمنعُ الأعينَ أنْ تنظرَ شزْرا
أطفئوا الأعينَ، هل إطفاؤها
يمنع الأنفاسَ أنْ تصعدَ زَفْرا
أخمدوا الأنفاسَ، هذا جُهْدُكُمْ
وبه منجاتُنا منكم... فشكرا! (م.ن. ص 291).

IX. الأسدُ الباكي (هذه قراءاتي للقصيدة)

أنا الألمُ الساجي لبعدِ مِزافري — أنا الأملُ الدّاجي ولم يَخْبُ نبراسي
أنا الأسدُ الباكي، أنا جبلُ الأسى — أنا الرَّمْسُ يمشي دامياً فوقَ أرماسِ
فيا منتهى حبّي إلى منتهى المُنَى — ونعمة فكري فوقَ شقوةِ إحساسي
دعوتكَ استشفي اليكَ، فوافِني — على غير علم منك، أنَّكَ لي آسِي
فإنْ تَرَني والحزنُ ملءَ جوانحي — أداريه فليغرُرْكِ بشري وإيناسي
وكم في فؤادي من جراحٍ ثخينةٍ — يحجبُها بُرْدايَ عن أعينِ النّاسِ
إلى «عينِ شَمْسٍ» قد لجأتُ وحاجتي — طلاقةُ جوٍ لم يُدَنَّسْ بأرجاسِ
أُسَرِّي همومي بانفرادي آمناً — مكايدَ واشٍ أو نمائم دسّاسِ
يخالون أنّي في متاعٍ حيالها — وأيُّ متاعٍ في جوارٍ لديماسِ؟
أرى روضةً لكنَّها روضةُ الردى — وأُصغي وما في مسمعي غيرُ وسواسِ
... كأنّي في رؤيا يَزُفُّ الأسى بها — طوائفَ جنٍّ في مواكبِ أعراسِ

(م. ن. ص 222 ـ 293)



■ سنة 1957، نهض **ميخائيل نعيمة*** (**مجلة، الرسالة**، بيروت، السنة الثالثة، العدد 1505) إلى ديوان خليل مطران، فرسم ما يأتي:

«لقد شعرتُ وأنا أقلب أجزاء ديوانه الضَّخْم بالكثير من الأسف على تلك القريحة الفيَّاضة، والديباجة المُشرقة، والإلمام الواسع بأسرار اللغة وتعاريج علم العَرُوض تُنفق جميعها في إسرافٍ ما بعدَه إسراف، في الرّثاء والتعازي والمديح، [وفي. . .] وفي «وصايا انتخابه» وهو موضوع يليق بصحفي صغير، لا بشاعر كبير [. . .]. ويقيني ان نجمَه سيلمع طويلاً في سماءِ العروبة، وأنّه سيحيا في تاريخ الشعر العربي **كفاتح عهد التجديد وخاتم عهد التقليد**، او عهد الكلاسيكية الكاذبة. لئن فاته مجدُ العباقرة البنّائين فما فاته فضلُ الحُداة والفاتحين» (م. ن. صص 208 ـ 209). هنا اكتفينا بروائعه، كما يُلاحظ، وتركنا ما دونها.

أمين المعلوف (1949 ـ عين القبو)
روايةُ العَرَبِ غزباً

□ **من عين القبو** (متن لبنان الشمالي)

إلى عين العالم

■ عربي ـ أوروبي، لبناني ـ فرنسي، وُلِد سنة 1949(*) في عين القبو (لبنان)، والده الصحافي المشهور (رشدي المعلوف)؛ وُلِدَ في صحافة الوالد (المختصر المفيد)، وعمل في جريدة «النهار» إلى أن غادر بيروت مطلع الحرب. وعاش في باريس، مواطناً لبنانياً ـ فرنسياً، لكنَّه يكتب بالفرنسية وحدَها، هذه المرَّة. يكتب بلغة جديدة روايات تاريخية ـ أدبية تنقل بعض العرب إلى بعض الغرب. كتابته ترجمة معاكسة؛ ثم تجري عمليات تعريبها إلى لغته الأم، بغير قلمه. عن رواية **«حدائق النّور»** نال سنة 1991 جائزة اليونيسف لرعاية الطفولة والأمومة؛ وأما **«جائزة غونكور»** سنة 1993 فقد نالها عن روايته الرائعة **«صخرة طانيوس»** ـ وهي في كل حال صخرة الوطن، لبنان. وقد نراه يوماً مع جائزة نوبل أو بعضها.

أمين رشدي المعلوف، الكاتبُ الوادع، الهارب بهويّته لإحيائها بهواءٍ آخر، لا لتضييعها، صدر له مؤخراً بالفرنسية والعربية: **«الهويّات القاتلة»** (باريس 1998، بيروت/ النهار 1999، تعريب جبّور الدويهي) ومُهدى رمزياً إلى وجهي الهوية

(*) ورد خطأ في معجم الروائين أنه مولود سنة 1948.

(أندريه) و(رشدي وزياد وطارق). هو متكامل، متوحّد في إنسانيته. خارجها لا يكون. يقول **أمين معلوف**:

«منذ أن غادرت لبنان عام 1976 لأقيم في فرنسا، كم من مرّة سُئلت، وهي عن حُسْن نيّة، إذا كنتُ أعتبر نفسي فرنسياً أكثر مني لبنانياً أو العكس. وكنت أُجيب على الدوام: **«الإثنان معاً»** [...]. إنَّ ما يجعلني ما أنا عليه وليس شخصاً آخر هو وقوفي على تخوم بلدين ولغتين او ثلاث وعدد من التقاليد الثقافية. هذا بالضبط ما يحدّد هويّتي. فهل أكون أكثر أصالة لو اقتطعتُ جزءاً مما أنا عليه؟ فإلى الذين طرحوا عليّ السؤال أُوضح بكل أناة: أنّي وُلدتُ في لبنان وعشت فيه حتى سن السابعة والعشرين، وأنّي تعرّفت على الكسندر دوما وتشارلز ديكنز و«رحلات جوليفر» في ترجمات عربية، وأنّي في قريتي الجبلية، قرية أجدادي، استمتعت بأول أفراح الطفولة واستمعت إلى بعض الحكايات التي سأستوحيها في رواياتي فيما بعد. فكيف أنساها؟ كيف يمكنني الانفصال عنها يوما؟ لكن من جهة ثانية، أُقيم منذ 22 عاماً على أرض فرنسا، أشربُ ماءها ونبيذها، تلامس أصابعي كل يوم حجارتها العتيقة، واؤلّف كتباً بلغتها فلا يمكن ان تكون بالنسبة إليَّ أرضاً غريبة. هل أنا إذاً **نصف فرنسي ونصف لبناني**؟ أبداً، فالهوية لا تتجزّأ ولا تنقسم أنصافاً ولا أثلاثاً ولا مساحات منفصلة. ليس لي عدّة هويّات، أملك هوية واحدة مكوَّنة من العناصر التي تؤلفها وفق «تركيب» خاص. يختلف من شخصٍ إلى آخر». (أ. معلوف، **الهويّات القاتلة**، ص 9). ويبقى شيء قارّ في «قرارة النفس» لا يعلنه، اذ لو فعل لقتل هويّة الجوهر الإنسان في كل منّا. إنّه مقتنع بأنَّ هوية كل إنسان هي «هوية مركّبة»:

«**إنّي أتحدّر من عائلة تعود في جذورها إلى جنوب الجزيرة العربية، استوطنت الجبل اللبناني منذ قرون، ومن هناك انتشرت عبر هجرات متوالية في أرجاء الكرة الأرضية**، من مصر إلى البرازيل، ومن كوبا إلى أوستراليا [...]. وكوني مسيحياً لغته الأم هي العربية، لغة الإسلام المقدّسة، هو إحدى المفارقات الأساسية التي رسخت هويتي [...]. فهذه **اللغة هي لغة مشتركة بيننا**، أنا وما يزيد عن مليار انسان آخر. من ناحية أخرى ان انتمائي إلى المسيحية، أكان هذا الانتماء دينياً عميقاً أم سوسيولوجياً فقط. فهذا ليس موضوع بحثنا، يقيم رابطاً مهمّاً بيني وبين المليارَي مسيحي تقريباً في العالم. أشياء كثيرة تميّزني من أي

مسيحي، كما من أي عربي أو أي مسلم؛ لكنْ لي مع كلٍ منهم قرابة لا يمكن إنكارها، تارة دينية وفكرية، وتارة لغوية وثقافية» (**الهويات القاتلة**، م.س. صص 21 ـ 22).

□ أعمال معلوف الروائية:

أشرنا إلى «**الهويّات القاتلة**»، وتبقى مقالاته وأحاديثه بالعربية، قبل 1976، وبعد 1993 (تكريمه في لبنان، وعودته إلى الوطن، را: صحافة، **النهار** وسواها)، خارج التصنيف هنا، مكتفين بالكلام على أعماله الروائية.

1983: صدرت الطبعة الفرنسية، من رواية أ. معلوف الأولى، «**الحروب الصليبية كما رآها العرب**»، فنهض لتعريبها او لصوغها بلغة عربية رائعة، الدكتور المرحوم عفيف دمشقية. الطبعة العربية الأولى (الفارابي/ بيروت 1989، والثانية 1998).

1986: صدرت رواية «**ليون الإفريقي**» بالفرنسية.

1991: **سمرقند**، طبعة عربية أولى (تعريب عفيف دمشقية)، وطبعة ثالثة سنة 1997.

1993: **حدائق النور**، طبعة عربية أولى (تعريب عفيف دمشقية)، (دار الفارابي).

1994: **صخرة طانيوس**، مهداة إلى جبران، صاحب الأجنحة المتكسّرة، (بعدما أهدى أعماله السابقة، إلى أندريه، وإلى والده، ثم أولاده، وأعماله اللاحقة إلى أمّه، وأوديل كاي... لم يصدر له كتاب، بلا إهداء، وهذه من خصائصه). صدرت بالفرنسية سنة 1993، وبالعربية سنة 1994، وتُعدّ من أهم أعماله، ومن بدائع روايات العصر. تعريب جورج أبي صالح، منشورات ملف العالم العربي (FMA)، بيروت. نشير هنا إلى أنَّ طانيوس شاهين هو مؤسس أول جمهورية في الشرق، إثر الثورة الفلاحية التي قادها سنة 1858) وأنَّ طانيوس الرّمز هو شعب لبنان المقاوم، المتصخّر في أرضه، بهويّة منفتحة، رمزها أيضاً **أمين المعلوف**.

1997: **القرن الأول بعد بياتريس**: تعريب نهلة بيضون (الفارابي/ طبعة أولى).

1998: **موانيء المشرق**، تعريب نهلة بيضون (صدرت ترجمة في دمشق بعنوان سلالم الشرق، ترجمة حرفية للعنوان الفرنسي Les Echelles du Levant)، (دار الفارابي/ بيروت).

□ نصوص من أدبه المُعرَّب:

1) الوسواس:

«. . . لا يمكن في عالم إسلامي معتدىً عليه، أبداً ان نمنع بروز شعور بالاضطهاد، يتّخذ عند بعضهم شكل وسواس خطير: ألم نرَ التركي علي آقا يطلق النّار في الثالث عشر من أيار/ مايو 1981 على البابا، بعد ان شرح في رسالةٍ قائلاً: «قرّرتُ أن أقتل جان ـ بول الثاني قائد الصليبيّين الأعلى؟ وبعيداً عن هذه الواقعة الفردية، فإنَّه واضح ان الشرق العربي لا يزال يرى في الغرب عدواً طبيعيّاً. وكل عمل عدائيّ ضده، سواءً أكان سياسياً أم عسكرياً أم بترولياً، ليس سوى ثأر شرعي. ولا يمكن الشك في أنَّ الصدع بين هذين العالمين يعودُ تاريخه إلى الحروب الصليبية التي يشعر العرب بأنَّها، إلى اليوم ايضاً، إنتهاك واغتصاب». (**الحروب الصليبية كما رآها العرب**، ص 328).

2) «رباعيات» عمر الخيّام:

«. . . عندما غرقت الباخرة **تيتانك** في الليلة الرابعة عشرة من شهر نيسان (ابريل) 1912 في عُرْض مياه «الأرض الجديدة»، كان أعظم الضحايا وأعجبها كتاباً، هو نسخة فريدة من «**رباعيات**» عمر الخيّام، وهو حكيم فارسي وشاعر وفلكي، «إنَّه لا يحمل تاريخاً ولا توقيعاً ولا شيء غير هذه الكلمات المتحمّسة أو المتقزّزة: **سمرقند**، أجمل وجه أدارته الدُّنيا يوماً نحو الشمس.

«. . . ولسوف يولد من قبل هذه الحادثة في صيف 1072 م مخطوط «الرباعيّات». فعمر الخيّام في الرابعة والعشرين. ولما يَمْضِ على وجوده في سمرقند كبير وقت. فهل كان ذاهباً إلى ألحانه في ذلك المساء أم أنَّ صُذْفةَ التسكّع هي التي حملته؟ إنَّها اللذّة النديّة بذرع مدينة مجهولة، والعينان مفتوحتان على ألف لمسة من لمسات النهار المنصرم: صَبي صغير يجري بقدميه الحافيتين فوق بلاطات شارع «حقل الرواند» العريضة، وهو يضمّ إلى عنقه تفاحة سرقها من بسطة المعروضات (. . .) وفي ساحة تجّار الزبل اقتربت من الخيّام امرأة حامل. وإذْ كانت قد رفعتْ نقابها فقد بدا أنّها تكاد تكون في الخامسة عشرة من العمر. ومن غير أن تنبس بكلمة، ولا ترتسم ابتسامة على شفتيها البريئتين، اختلست من يديه

بضع حبّات من اللوز المحمَّص الذي كان قد اشتراه لتوّه...». (**سمرقند**، صص 9 ـ 14).

«وأنا أتساءل اليوم: هل وُجدت يا تُرى؟ هل كانت شيئاً غير كونها ثمرة كوابيسي الشرقية؟ [...]. وعندما لمحته شيرين انفجرت ضاحكة وابتعدت ثم قالت للسماء في حركة مسرحية: ـ رباعيّات الخيّام على الـ «تيتانيك»! **زهرة الشرق تحملُها زُهيرة الغرب!** ليتك ترى يا خيّام، اللحظة الحلوة التي كُتِبَ لنا أن نحياها!» (**سمرقند**، م.س. ص 336).

3) زيارة طانيوس:

«أمّا المرأة التي كانت لمّا تزل على صمتها، فقد أومأت إلى طانيوس لتُظهر له كم تلهثُ من كثرة التعب. وإثباتاً لذلك أخذَتْ يدَ زائرها ووضعتها على قلبها. فمطَّ شفتيه متعجّباً لشدّة الخفقان، وأبقى يدَه حيث وضعتها هي. وهي أيضاً لم تقم برفعها. بل بالعكس مرّرتها بدسٍّ خفيّ تحت ثوبها. كان يفوحُ من بشرتها عطرُ أشجار مثمرة، ورائحة النّزهات النيسانية في البساتين.

«عندئذٍ، تجرّأ طانيوس على أن يمسك، بدوره، يدها ليضعها على قلبه. كان يحمرّ خجلاً من وقاحتها، ففهمت أنَّها مرته الأولى، إذ ذاكَ انتصبتْ، وحرّرت له جبهتَه من الوشاح الذي كان يحاصرُها، ثم أخذت تمرّر يدها تكراراً في شعره الشائب قبل أوانه، وهي تضحك بعفوية، ثم شدَّتْ رأسَه إلى صدرها المكشوف [...]. وحين أصبحا عاريَيْن كلاهما، أغلقت الباب بالمزلاج قبل أن تقود زائرها إلى مضجعها، لتدلّه بطرف الأصابع على طريق اللذة الدافئة. ما كانا قد تبادلا بعد أية كلمة، وما كان أحدهما يعرف اللغة التي يتكلمها الآخر، إلاَّ أنَّهما ناما كجسد واحد...». (**صخرة طانيوس**، صص 210 ـ 211).

4) هاء:

«بعد كل ما كتبت، هل أتجاسر وأُضيف أنَّ مآسي العالم قادتني تقريباً إلى حيث أردتُ الرحيل؟ [...] كانت أحلامي، منذ وقت طويل، تسكن قرب جبال الألب؛ وجاءت أحلامُ كلارنس لتنضمّ إليها. كان كل منا يتوق الآن إلى العيش في هذا المرصد المعلّق على سطح أوروبا. فقد نحافظ على تبصّرنا لو ابتعدنا. وهي الكرامة الأخيرة المتاحة للأشخاص الذين يمضون في طريقهم نحو الشيخوخة». (**القرن الأول بعد بياتريس**، م.س. ص 180).

5) «وطني»!

«أنا الذي أتبنّى بصوتٍ عالٍ جميع انتماءاتي، لا يمكنني إلاّ أن أحلم بيوم تسير فيه المنطقة التي وُلدت فيها على الدرب نفسه، مخلّفة وراءها زمن القبائل والحروب المقدّسة وزمن الهويات القاتلة، في سبيل إقامة بنيان مشترك، أحلم باليوم الذي يمكّنني أن أُسمّي فيه الشرق الأوسط كله «وطني» وأهله جميعاً «مواطنيّ» مسلمين كانوا أم مسيحيين أم يهوداً، من جميع الملل والأصول، تماماً كما أُسمّي لبنان وفرنسا وأوروبا. صحيح أنَّ الأمر بات محسوماً في ذهني المعتاد على التأمل واستباق الأمور؛ لكني أريد أن تعمَّ الفكرة ذات يوم وعلى أرض الواقع» (أمين معلوف، الهويّات القاتلة، م.س. ص 138).

■ بهذا الحلم الكبير، حلم انتهاء الفرد إلى كل الإنسانية وكل أديانها وثقافاتها وحضاراتها وألسنتها، يمهّد أمين معلوف لمرحلة جديدة من أدبه ومن فلسفته للأيام المقبلة، بعد القرن العشرين.

نازك الملائكة (1923 -   ):

جديدُ القديم

□ الشِّعْرُ بلون الحياة:

■ هي والشِّعْرُ وليدا الحياة، يتبادلان الأدوار في مواقع أو منازل متبدّلة. ناقدة وشاعرة، أولى في كليهما، نازك الملائكة الناهضة من عراق الشّعْر العريق، المولودة سنة 1923، تنشد قديماً جديداً، شعراً مُترعاً بالموسيقى، بأوزانٍ وتفعيلات، تحكمه المشاعرُ والأوزان، بحيث يتخالط المنطق واللامنطق في اللعبة الشعرية، ويتشاهى الشّعْر نفسه في محبرة الشاعر إلى ما لا يُطاق، ولا يُوصف. هنا تُعلن نازك، مع بدر*، أو قبله، ولادة القصيدة الحديثة، الشاعريّة الحرّة، ذات التفعيلات المنسرحة، بعدما كانت ضفائر الأوزان الخليليّة تعصبُ رأس الشعر العربي منذ نشوئه حتى يومنا، وهذه الشاعريّة ميّزها **عبدالله العلايلي*** (مقدمة لدرس لغة العرب) سنة 1938، من النظم الكلاسيكي، فقال: كل ما لا يكون على أوزان الخليل فهو نظيم **(شعر حرّ، نثر مُموسَق، قصيدة حديثة الخ). وكلّ ما كان على أوزانه، فهو نظم.**

نازك الملائكة جمعت في ديوانها بين النَّظْم والنظيم، كما جمعت في آرائها النقدية بين الموضوعية والشخصانية، إذْ تناولت «**قضايا الشعر المعاصر**» سنة 1962، ووضعت كتاباً نقدياً آخر، عنوانه «**علي محمود طه**». وفي شعرها أحدثت مُبَكّراً ثورة شعرية، من اللغة إلى التفعيلة إلى ماهية التجربة الشاعرية (نسبة إلى الشاعر والشاعرة)!

I ـ مأساة الحياة وأغنية للإنسان:

(م I، ص 483 ـ 484)

وتختم ديوانها بـ «**الخطوة الأخيرة**»، كأن دنياها ستنتهي عامذاك (1946):

خطواتي في الدُّجى لا تحسبيها إنَّها آخر ما أخطو هُنا
إنها رجعُ أغانٍ لن تعيها سوف تذوي مثلما أذوي أنا

(م I، ص 655)

وتستمرّ الشاعرة، حياة وشعراً إلى اليوم، بعدما كسبت بالممانعة حقها في الحياة القوية، فيما العراق نفسه «مقبرة ضائعة»!

III ـ شظايا ورماد:

أعمالها تتواصل على إيقاع المآسي والنكبات، فسنة 1949، بعد عام من نكبة فلسطين المستمرة حتى العراق نفسه، أصدرت نازك الملائكة عملها الشعري الثاني: «شظايا ورماد». والمكتوب يُقرأ من عنوانه أحياناً. هنا لغة أخرى للشاعرة بآفاق جديدة: «فينسون ان اللغة إن لم تركض مع الحياة ماتت. والواقع أنَّ اللغة العربية لم تكتسبْ بعد قوة الإيماء، التي تستطيع بها مواجهة أعاصير القلق والتحرّق التي تملأ أنفسنا اليوم...» (م II، ص 9). هنا تبدأ الشاعرة بحثها، إذن، عن لغة شعرية جديدة، بتفعيلات موسيقية حرَّة، إلى جانب المنظوم الذي لا يفارقها إلاَّ قليلاً، مما يعني انها قادرة على التخطِّي، لا عاجزة عن النظم كالأسبقين: «**مرَّ القطار**»، هي قصيدتها الأولى (II، ص 60) في هذا المجال الانقلابي، حيث تقول:

الليل ممتدُّ السكونِ إلى المدى
لا شيءَ يقطعه سوى صوتٍ بليدْ
لحمامةٍ حيرى وكلبٍ ينبحُ النَّجْمَ البعيدْ
والساعةُ البلهاءُ تلتهمُ الغدا
وهناك في بعض الجهاتْ
مرَّ القطار

عجلاتُهُ غزلتْ رجاءَ بتُّ أنتظرُ النَّهارْ
من أجلِهِ. . . مرَّ القطار.

وانطلق قطار الشعر الحر: **الأفعوان**، **خرافات** (إلى ديزي الأمير)، **مرثية يوم تافه** (II، ص 94):

كان يوماً تافهاً، كان غريباً
أنْ تدقَّ الساعةُ الكَسْلى وتُحصي لحظاتي
إنَّه لم يكُ يوماً من حياتي
إنَّه قد كان تحقيقاً رهيباً
لبقايا لعنة الذكرى التي مزّقتها
هي والكأسُ التي حطّمتها
عند قبر الأمل الميّتِ، خلفَ السنواتِ،
خلف ذاتي.
■ أخيراً عرفت الحياه
فواخيبتاه! (م.ن. ص 105).

IV ـ قرارة الموجة وشجرة القمر:

ديوانها الثالث (سنة 1957) جاء من البصرة (حيث كانت حرب الجمل، وما برحت)؛ وتبدأه بحوار مسرحي حول التسميّة، وفيه تطور شعري ـ نفسي عميق، يشدّها إلى آخر الموجة، بعد آخر الخطوة، ناهيك بشرودها الذاهل عن «**شجرة القمر**» الذي سيكون ديوانها الرابع (1968)، كأنّها مسحورة بالأعماق وبالآفاق في آن:

وكُنْتُ تتلتكَ الساعةَ في ليلي وفي كأسي
وكنتُ أُشيّع المقتولَ في بطءٍ إلى الرَّمس
فأدركتُ، ولونُ اليأسِ في وجهي،
بأنّي قطُّ لم أقتلْ سوى نفسي! (م II، ص 339)



بكّرتْ في نهوضها الشّعري، وأسرعت في سحب خطاها من مسرحه المجنون. لم تجد في الكلمات سوى عذاب وجهها في مرآة الانكسار اليومي لأجيال عربيّة أخذ منها القرن العشرون حلاوةَ الحلم، فلم يبقَ من الكلمات سوى هذا الحبر الذي انكسر قلمه بنفسه. وتبقى ميسون، الحلم القمري الجديد للشاعرة التي علقتْ روحها بين الشجرة والقمر حتى إشعار آخر.

مُحمّد مَنْدُور (1907 ـ 1965)
منهجيّات النقد والسياسة

□ ظَلَمَته السياسة، وأنصَفَته الثقافة؟

■ محمد مندور، نجم الأربعينات المصرية بالموقف السياسي الوطني وبالمنهج النقدي الأدبي. معلم جيل بكامله، ومنه غالي شكري* (**محمد مندور: الناقد والمنهج**، دار الطليعة، بيروت 1981). مناضل ديمقراطي تقدمي وطني «تفضَّلَ مجلس قيادة الثورة بإقالته من العمل الجامعي عام 1954، فلم يتوقفْ لحظةً عن الصمود والنضال بقلمه الحاد الملتهب الحنون في الصحافة، ولا بعقله المستنير المتوثّب في معهد الدراسات العربية العالمية أو معهد الفنون المسرحية او قاعات الروابط والنوادي الأدبية أو برامج الإذاعة الثقافية» (غالي شكري، م.س. صص 5 ـ 6).

الدكتور محمد مندور من مؤسسي الجناح اليساري (الطليعة) في حزب الوفد؛ جامعي ونائب، **ظلمته السياسة فهل أنصفته الثقافة؟** آخر أيّامه طُرد من جريدة «الجمهورية» فراح يعمل بالقطعة، ثم في إحدى المؤسسات غير الصحافية، حتى لا يجوع!

في نقده، خاض المعارك الأدبية الكبرى، تارةً مع **العقّاد*** في الأربعينات، وتارة مع **طه حسين*** في الخمسينات، منحازاً إلى التقدّم والتجدّد: «ولم تكن معاركه الشهيرة مع رشاد رشدي ويوسف السباعي إلاّ معارك سياسية اجتماعية، وإن اتخذت من «النقد الأدبي» ستاراً... رغم ان الذين يحاربهم كانوا في قمة «السلطة الثقافية». (م.ن. ص 7).

I ـ النقد الأيديولوجي:

في نظرية الأدب، توصَّل الدكتور محمد مندور إلى منهجية «النقد الأيديولوجي» وظلَّ في كل مراحل تطوّره النقدي، على **منهج أرسطو** ونظرية المحاكاة في عمليات الإبداع الفنّي أو الخلق الأدبي. ولكن حين توصَّل مندور إلى منهجية **النقد الواقعي الاشتراكي، لم يتخلَّ عن فكرة المحاكاة الأرسطية بوصفها محاكاة للواقع/ المثال. والمقصود بأرسطية طه حسين، ثم محمد مندور من بعده، إنَّ طه حسين كلَّف نفسه نقل رسالة «تفسير النصوص» حسب الفروض الأرسطية لنظرية الفن الأدبي، من فرنسا إلى مصر، فيما قام الدكتور م. مندور بصياغتها في العربية صياغة نظرية متكاملة.**

على التوالي، وضع الدكتور محمد مندور:

- في الميزان الجديد،
- النقد المنهجي عند العرب،

نماذج بشرية.

ليصل إلى ذروة أعماله: «**الأدب ومذاهبه**»، مبرّزاً الصورة التاريخية لنظرية الأدب؛ ومطبقاً منهجه على مسرحيات أحمد شوقي وعزيز أباظة والشعر المصري بعد شوقي. ثم بعد «الأدب ومذاهبه» وضع مندور كتابه الثاني «**الأدب وفنونه**» المتمم لسابقه: «وهكذا نحن نلتقي بهذا الناقد الأرسطي النزعة يختلف مع القاعدة الأرسطية القائلة بأنَّ المضمون الشعري هو أساس التفرقة الوحيد بين الشعر والنثر. فنراه يلتزم بما قال به اللاحقون لأرسطو من أنَّ الموسيقى تُعَدُّ من العناصر الأساسية في نسيج الشعر وصياغته. ويضيف إلى الموسيقى والمضمون الشعريين ما دعاه بأسلوب **التعبير اللغوي**». (الأدب ومذاهبه ط 1، ص 31، غالي شكري، م.س. ص 22).

II ـ الحياة هي حدّ النقد.. لا «عقدة الخواجا»:

قضى محمد مندور تسع سنوات في أحضان الحضارة الأوروبية، دارساً وباحثاً، وحين عاد إلى مصر، في مطلع الحرب العالمية الثانية، أعلن: «**يا ويل الأدب إذا حدَّه شيء غير الحياة!**». سنة 1928، نال م. مندور إجازة الآداب (القاهرة) حيث أجرى قسم اللغة العربية مسابقة موضوعها **الموازنة بين جرير والفرزدق وذي الرمّة والأخطل**، فكان نصيبه الجائزة الأولى على بحثه الذي دافع

فيه عن **ذي الرمّة**. يقول د. غالي شكري: «غير أنَّ الفترة التي قضاها في الجامعة بين 1925 و1929 (**الآداب**) و1930 (**الحقوق**)، كانت بمثابة المقدمة التمهيدية التي تعرّف خلالها على الأساتذة الأجانب من أمثال الإيطالي **نللينو** الذي درس على يديه تاريخ اليمن وما قبل التاريخ، والايطالي الآخر **جويتري الصغير** الذي درس عليه فقه اللغة وعلم الإنسان، و**ليتمان** الألماني الذي درس بواسطته تاريخ الشرق الأوسط والقديم. تلك كانت المقدمة الثقافية الأولى في حياة مندور، أمّا مرحلة التكوين الحقيقية فهي تلك التي قضاها في ربوع أوروبا ما بين 1930 و1939 حيث التحق بجامعة السوربون في فرنسا...» (**محمد مندور**، م.س. ص 26). وبعد طه حسين، تأثر محمد مندو بمنهج العقل المطبّق على الثقافة والنقد، كما تعلّم ذلك من أساتذته: دانيال مورنو، استروسكي، وسيشان (الرقص عند اليونان ومقارنته بالرقص الحديث).

وعندما وضع كتابه «**في الميزان الجديد**»، أعلن في طبعته الثالثة (ص 177) بداية معاركه، سنة 1940، في بيانه النقدي الأول، ضد ما كان سائداً في مصر (العقاد ـ الكرملي ـ سيد قطب ـ محمد خلف الله أحمد الخ) فقال:

«الأدب شيء غير دقيق بطبيعته، ومحاولة أخذه بالمعادلات جناية عليه. الأدب مفارقات، ونقد الأدب وضع مستمر للمشاكل الجزئية، فقد يكون جماله في تنكير اسم او نظم جملة او كبت إحساس أو خلق صورة أو التأليف بين العناصر الموسيقية في اللغة. وقد يخلو من كثير من العناصر التي نعدّدها كالخيال والعاطفة وما إليها، ومع ذلك يروقنا لصياغته او سذاجته».

محمد مندور وُلِد في الأدب وهاجسه **معرفة الحياة بالحياة**. ولم تولد في نفسه الثقافية «**عقدة الخواجة**» أي مركب النقص تجاه الأجنبي.

□ تطور فلسفته النقدية:

سنة 1944، بلور في «الميزان الجديد» عناصر منهجه النقدي، كما بلور في أوائل الخمسينات معالم معركته الفكرية: **النقد الأدبي هو وضع مستمر للمشاكل**؛ ووضع المشاكل هو من **صميم الذوق الأدبي** كملكةٍ عقلية (واعية/ لاواعية)، يصقلها المِرانُ المستمر. (را: **في الميزان الجديد**، ص 162 وما بعدها).

■ سنة 1949، جاء كتابه «**في الأدب والنقد**» مبلوراً قواعد منهجه النقدي،

مبتعداً عن منهجية طه حسين والمدرسة الفرنسية، مركّزاً على الاستعانة في نقده **بروح العلم**، بعدما كان المعيارُ يُحْصَر في ما سمّي «روح الإبداع». فصار يرى ضرورة درس الكاتب وعمله وأسلوبه الذي يمزج عادةً بين مادة الفكر ومادة الاحساس». والأهم هو اكتشافه **الوظيفة الاجتماعية للأدب**، بعدما سادت «الوظيفة السحرية» ثم الوظيفة «الأخلاقية» على أقلام بعض النقّاد السابقين، الأدب في وظيفته الانسانية/ الاجتماعية: «**محرّك لإرادة الشعوب**. والذي لا شك فيه أنَّ الحركات الكبيرة التي قامت في التاريخ الحديث كالثورة الفرنسية ووحدة ايطاليا وثورة روسيا البلشفية، قد مهّد لها الكتّابُ بعلمهم في النفس البشرية تمهيداً بدونه لم يكن من الممكن أن تقوم هذه الحركات» (**في الأدب والنقد**، ص 37).

■ لا ريب ان تطور مندور السياسي أثَّر في تطوره النقدي، لاسيما في كتابه «**الأدب ومذاهبه**» الذي يشير فيه إلى لقائه بالواقعية الاشتراكية (وقد زار الاتحاد السوفياتي وبلدان أوروبا الشرقية ووضع عن زياراته كتاباً بعنوان: «**جولة في العالم الاشتراكي**»). هنا يشدّد مندور على فلسفته النقدية، وعنوانها «**الأدب: نقد الحياة**»، مما يعني أنَّ المنهج النقدي عليه تجاوز العمل المنقود، إلى حياة صاحبه وحياة مجتمعه وحياة الإنسانية كلها. (**الأدب ومذاهبه**، ص 18، ط 3). أمَّا على صعيد الفنون وأجناسها ووظائفها الاجتماعية، فهو يرى ان علينا إبقاء **حرية الشعر مُطلقة**، مع تقييد فنون النثر، بحيث تلتزم بموقفٍ محدّد إزاء الإنسان والمجتمع. (هنا أثر سارتر واضح). الجماهير تطلب من الأدب عملاً إيجابياً، أكثر من المتعة الجمالية والترويح أو التنفيس عن مكبوتات النفس. محمد مندور التقى الثقافة الاشتراكية والأدب الواقعي الملتزم، بحرية، وأحدث بنفسه تحوّله الأيديولوجي على صعيد النقد الأدبي، بعد السياسي. النقد الأيديولوجي، عنده، هو النقد الملتزم، لا «النقد للنقد» مقابل «الفن للفن». الكل هنا مشروط بالحياة، محكوم بمصالح الأحياء، بحقوقهم وواجباتهم ومسؤولياتهم الجماعية (را: **قضايا جديدة في أدبنا الحديث**، 1958، ص 8). المنهج الواقعي هو منهج تجريبي، عقلاني، وإنساني هادف. أخيراً في كتابه «**النقد والنقّاد المعاصرين**» صاغ فصلاً بعنوان «النقد الأيديولوجي» أكّد فيه على ان **ذوق الناقد الفردي** هو المرحلة الأولى من مراحل النقد. وبيّن ما يقصدُه بهذا المنهج النقدي الأيديولوجي:

■ النقد عملية خلاَّقة، هدفه تفسير الأعمال الأدبية والفنية وتحليلها لمساعدة **العامة على فهمها**.

■ غاية النقد هذا: **تقييم العمل الأدبي والفني في مضمونه وشكله، وتوجيه الأدباء والفنّانين**، بلا تعسّف ولا إملاء، ولكن في حدود التبصير بقيم العصر وحاجات البشر ومطالبهم وما ينتظرونه من الأدباء والفنّانين. (را: غالي شكري، محمد مندور، ص 42).



صفوة القول ان الدكتور محمد مندور **أكمل خط النقد الأدبي الذي بدأ مطلع هذا القرن مع سلامة موسى، وتطوّر مع طه حسين وشوقي ضيف؛ وطبّقه على الشعر والقصة والمسرح، فدرس النماذج البشرية والقضايا الجديدة** ـ تجارب الشباب: نقد 50 قصة أو أقصوصة ـ وتجارب الكبار (حافظ ابراهيم ـ محمود طاهر حقي ـ توفيق الحكيم ـ نجيب محفوظ الخ). وكما كان الانسان موضوع الأدب، صار معياراً لموضوع النقد العلمي تحت ريشة محمد مندور التي اضاءَها عقله الفصيح.

مصطفى لطفي المنفلوطي (1876 ـ 1924)

الكتابة الإنشائية الجديدة

■ كاتبٌ مخضرم من القرن التاسع عشر والعشرين؛ وُلِدَ سنة 1876(*) في منفلوط (محافظة أسيوط المصرية)، وتُوفيَ في القاهرة يوم 12 حزيران (يونيو) 1924. (وليس 1934 كما في طبعة نوفل).

درس مصطفى لطفي المنفلوطي في الأزهر، حيث لازم الإمام محمد عبده، واستفادَ منه علماً وتنويراً. اشتغل في التعريب والكتابة الفكرية والروائيّة؛ أمَّا على الصعيد الوظيفي فقد كان «محرراً» في وزارتي العدل والمعارف، وفي الجمعية التشريعية، وقلم الديوان الملكي. الدراسات عنه شبه مُفتقدة علمياً؛ والذين تناولوه اكتفوا بالسّرد التعريفي، كما فعل الكاتبان أحمد عبيد (**كلمات المنفلوطي**)، ومحمد زكيّ الدين (**المنفلوطي**، حياته وأقوال الكتّاب والشعراء فيه)، أو بالتحقيق كما فعل الدكتور علي شلش (سلسلة الأعمال المجهولة: **مصطفى لطفي المنفلوطي**، رياض الريس، بيروت، 1987). فهو كاتب ناثر من الطراز الأوّل، لكنَّ حظه مع الشعر كان ثانوياً، وهذا ما يظهر من خلال أعماله، ومن خلال تقويم معاصريه لإبداعه الأدبي.

(*) ورد في «معجم الروائيين العرب»: (1972). وفي أعلام المنجد (1976) وكذلك في تحقيقات الباحثين.

□ أعمال المنفلوطي:

أولاً: الموضوعات

هو في المقام الأول صاحب **النظرات** والعبرات.

I. **النظرات**، في ثلاثة أجزاء (**مقالات في** النقد الاجتماعي والسياسة والدين، وضعها ما بين 1907 و1909).

- طبعة نوفل، بيروت، 1994، تحقيق د. جميل جبر.
- طبعة بحسون، بيروت، 1987، **تحقيق** د. رياض قاسم.
- (طبعة أولى، مطبعة المعارف، القاهرة 1910).

II. **العَبَرات**، دراسة وتحليل د. جميل جبر، نوفل، بيروت، 1993، (مجموعة قصص، بعضها موضوع وبعضها معرَّب، صدرت للمرة الأولى سنة 1906).

III. **محاولات شعرية** (رومانسية) في عهد الصبا.

IV. **مختارات المنفلوطي**، مجموعة من روائع الأدب العربي. (مطبعة المعارف، القاهرة، 1912).

V. **مصطفى لطفي المنفلوطي** (سلسلة الأعمال المجهولة، تحقيق علي شلش): **القضية المصرية**، منشورات رياض الريس، بيروت 1987.

ثانياً: المعرَّبات (عن الفرنسية):

1) **الانتقام**، لكاتب فرنسي مجهول؛ ظهرت هذه القصة للمرة الأولى في كتاب «**النظرات**»، المطبعة التجارية، القاهرة، 1915.

2) **مجدولين/ أو تحت ظلال الزيزفون**، رواية للكاتب الفرنسي ألفونس كار، عنوانها الأصلي (تحت أشجار الزيزفون)، صدرت بالعربية في القاهرة سنة 1917.

3) **في سبيل التاج**، رواية لفرانسوا كوبيه، صدرت بالعربية عن مطبعة المعارف، القاهرة، 1920. (دار الثقافة، ب.ت)، (دار بحسون/ ط 2 بيروت 1993) و(دار نوفل/ 1995).

4) **الشاعر/ أو سيرا نودي برجراك** (رواية لإدمون روستان، عنوانها سيرا نودي برجراك) عن المكتبة التجارية/ القاهرة، 1921 و(مؤسسة بحسون، ط 2، 1993، تحقيق رياض قاسم).

5) **الفضيلة/** أو **بول وفرجيني** (رواية لبرناردان دي سان پيير، عنوانها پول وفرجيني) طبعة أولى المكتبة التجارية/ القاهرة، 1923 (طبعة بحسون/ بيروت 1993، تحقيق رياض قاسم).

☐ نماذج من موضوعاته ومعرّباته:

■ يلاحظ د. جميل جبر حول طريقته الكتابية: «إنَّما يؤخذ عليه الإسهاب في الإرشاد المباشر، واستعمال ألفاظ وتعابير غريبة لا توافق قصدَه في نشر أفكاره بين عامة النّاس، ويؤخذ عليه أيضاً تعاقب الجُمَل على المعنى الواحد وكثرة الاستطراد». لكنه تطرّق إلى قضايا اجتماعية معاصرة، مما جعل عباس محمود العقّاد يقول فيه: «**كان المنفلوطي أحد أولئك الأدباء القلائل الذين أدخلوا المعنى والقصد في الإنشاء العربي، بعد ان ذهب منه كلُّ معنىً، وضلَّ به الكاتبون عن كل قصد**». (**النظرات**، نوفل، م.س. ج 1، ص 10).

■ ويصف الدكتور رياض قاسم أدبه بقوله: «وكان في كل ما كتب **جماهيريّ الغَرَض**، فقد **كتب للعامة، لا للخاصة**، وكتب للناس لينفعهم، لا ليعجبهم (. . .) ما كان يحمل نفسه على الكتابة حَمْلاً، «**كنتُ أرى فأفكّر** فأنشر ما أكتب» (**النظرات**، بحسون، م.س. ج 1، صص 20 ـ 21).

I. **الأربعون:**

«الآن وصلتُ إلى قمة هرم الحياة، والآن بدأتُ أنحدر في جانبه الآخر، ولا أعلم هل أستطيع ان أهبط بهدوءٍ وسكونٍ حتى أصل إلى السّفح بسلام، او أعثر في طريقي عثرةً تهوي بي إلى المصرع الأخير هَوْياً؟ [. . .].

«أبكيكَ يا عهد الشباب. . . لأنَّكَ كنتَ الشّبابَ وكفى!

«أبكيكَ لأني كنتُ أرى في سماتك نجم الأمل لامعاً متلألئاً يأنسني منظره، ويطربني لألاؤهُ وينفذ إلى أعماق قلبي شعاعُه المتوهّج الملتهب، فلما ذهبتَ ذهبَ بذهابك، فأصبح منظرُ تلك السماء منظرَ فلاةٍ موحشة مظلمة لا يضيئها كوب، ولا يلمع فيها شعاع» (**النظرات**، ج 1، صص 251 ـ 253).

II. **الجاهليّتان:**

«ليست الجاهليّة الأولى بأحوج إلى الإصلاح الديني من الجاهليّة الأخرى، بل ربما كانت هذه أحوج إليه من تلك.

كانت الجاهلية الأولى تعبدُ الأوثان لتقرّبها إلى الله زُلفى،

وجاهليّتنا تعبدُ الأحجارَ والأشجار والأحياء والأموات، والأبواب والكوى والأعمدة تبرّكاً أو تقرّباً،

لفظان مترادفان/ مختلفان لفظاً/ متّفقانِ معنىً/ ومَن ظنَّ غير ذلك فقد خدع نفسه. [...] وكان أفظع ما في جرائمهم وأد البنات، فصار أخف ما في جرائمهم الانتحار...».

«إن أراد المصلحون لأنفسهم نجاحاً، وللإسلام صلاحاً، فليبدأوا عملهم بتهذيب العقائد الدينية وتربية النشء الحديث تربية إسلامية، لا تربية مادية، أي إنَّهم يدخلون إلى الإصلاح من باب الدين، لا من باب الفلسفة [...]. **الخطر كل الخطر على المسلمين أن يكون [الإسلام] في نظرهم تابعاً للعقل، وأن يكون العقل هو الحكم بينهم وبينه. والخير كل الخير في أن يكون الدين حاكماً والعقل مفسّراً ومبيِّناً**». (**النظرات**، ج 2، صص 581 ـ 584).

III. اليراع:

يا يراعي لولا يدٌ لَكَ عندي عِفتُ نظمي في وصفك الأشعارا
يا يراعَ الأديب لولاك ما أصبح حظُّ الأديبِ يشكو العِثارا
غير أنّي أحنو عليكَ وإن لم تكُ عوناً في النائباتِ وجارا
أنت نِعم المعين في الدَّهر لولا أنَّ للدّهر همّةً لا تُجارى
[...]
كم أثارَ اليراعُ خطباً كميناً وأمات اليراعُ خَطْباً مُثارا
قطراتٌ من بين شقيه سالت فأسالت من الدِّما أنهارا
كان غصناً فصار عوداً ولكنْ لم يزلْ بعدُ، يحمل الأثمارا
كان يستمطر السمّاءَ فمال ال أمرُ، فاستمطر العقولَ الغزارا

(**النظرات**، م 3، صص 880 ـ 881)

IV. **الحجاب و... فلان:**

«أمّا الأفكار السّامة التي حملها معه فلان من أوروبة فأهمُّها: نقمته على الحجاب الذي يقيّد المرأة ويقضي على شخصيّتها المميّزة وتوقه إلى تحريرها منه، فلا تكون حياتها انتقالاً من مقبرة الدنيا إلى مقبرة الآخرة ليس إلاَّ. هو على يقين بأنَّ «المرأة الشريفة تستطيع أن تعيش بين الرجال من شرفها وعفّتها في حصنٍ حصين لا تمتدّ إليه المطامع».

«غضب الراوي لدى سماعه آراء فلانٍ فحزن على صاحبها، صديقه القديم، وتوقّع له أسوأ المصير [. . .]. وتبدأ المأساة التي توقّعها المؤلف كأمر محتوم حين شاهد فلاناً، وكان قد انقطع عنه ثلاث سنوات، خارجاً من منزله ليلاً وهو يمشي ذاهلاً بجانب شرطي لا يدري ما السبب.

«سأله فلان وهو في مأزقه هذا أن يرافقه إلى المخفر، فرأف به ولبّى رغبته. وفي المخفر أعلن رجال الشرطة أنّهم عثروا على امرأةٍ ورجلٍ في مكان مُريب. **وإذا المرأةُ زوجةُ فلانٍ السافرة، والرجل صديقه الحميم**. [. . .]. وعاد المؤلّف من المقبرة وهو يدمع فلا يعزّيه إلاّ أن فلاناً إذ عرّض نفسه للخطر افتدى الأمّة التي اعتبرت بما أصابه». (**العبرات**، صص 21 ـ 24).

V. القضية المصرية والعَدوّان:

«هنالك قوّتان هائلتان جداً، قوة العدو الخارج مستترة، وقوة العدو الداخل ظاهرة، وهما تعملان معاً بنظام واحد، وفكر واحد، هو أن تُسلمنا أُخراهما لأولاهما، فلنزحفْ إليهما بقوّةٍ أعظم من قوّتهما شأناً، وأجل خطراً، وهي قوة العقيدة الراسخة والإيمان الثابت والثقة بالنفس والأول الواسع، والثبات على المبدأ، نظفر بهما معاً، ونقضي عليهما جميعاً، فلا يبقى لهما عينٌ ولا أثر. [. . .]. والشعب المصري اول شعب شرقي نهض **نهضةً سياسية** في هذا العصرِ، ثم مشت الشعوبُ الشرقية بعد ذلك على أثره، فيجب أن يكون أوّل شعب يعرف كيف يمحق الدسيسة الكامنة بين أحشائه. . .». (**مصطفى لطفي المنفلوطي**، تحقيق علي شلش، صص 48 ـ 49).

VI. منزل روكسان (تعريب)

«منزل روكسان منزل جميل أنيق، تمتدُّ أمام بابه شرفة عالية بديعة قائمة على ساريتين ضخمتين تتسلق، فوقهما أغصان شجرة ياسمين مغروسة أمام الباب، حتى تصل إلى الشرفة فتنتشر في أنحائها، ويقابل هذا المنزل منزلٌ آخر يُشبهه في شكله ورونقه لا يختلف عنه بشيء سوى ان حلقة بابه ملفّفة بقطعة من نسيج كأنها اصبع مجروحة، مضمَّدة. . .» (**الشاعر**، ص 139).

VII. الموت:

«. . . ومتى كان الموتُ نكبةً من النكبات العظام التي يهلك المرءُ في سبيلها جزعاً، وتتساقط نفسه من دونها حسرات، وهل هو إلاّ الانتقال من مكانٍ إلى مكان، والتحوّل من موطن إلى موطن، ربّما كان الذي ننتقل إليه خيراً من الذي

ننتقل منه، ومن أينَ لك أنَّ الله لم يُرد بصاحبتك خيراً حين استأثرَ بها واختار لها ما عنده...» (**الفضيلة**، ص 198).



وبعد فإنَّ أبرز محققيه ودارسيه الدكتور **علي شلش**، يقول فيه وفي ما يسميه «المنفلوطيّة»: «**هذه الثروة المنفلوطية انتفع بها كثيرون في عصر المنفلوطي وبعده على السّواء**. بل إنَّ طه حسين نفسه، الذي شجبَ المنفلوطية، تأثَّر بها، وكان أسلوبه تطويراً لها من حيث السلاسة والموسيقية. وكذلك كان الزّيات، بل إن هذه المنفلوطية أثّرت في شباب الجيل اللاحق من الأدباء في مصر ـ بصفةٍ خاصة ـ من أمثال محمود كامل، ونجيب محفوظ (في بواكير أعماله) ومحمد عبد الحليم عبدالله». وأما مريدُه الدمشقي **أحمد عبيد** فيقول فيه: «وقد صار أسلوبه المثل الأعلى الذي يحاول دائماً أن يحتذيه الناشئون والمتأدبون في المعاهد العلمية والأدبية. وميزته الخاصة التي يمتاز بها عن كل كاتب في عالم الأدب العربي في هذا العصر، **قوة قلمه في باب الفواجع** واقتداره على تصوير النفس الحزينة المتألمة». (**المنفلوطي**، ع. شلش، م.س. صص 21 ـ 22).

عبد الرحمن مُنيف (1933 ـ عمّان)
رواية الذين لا تاريخ لهم
ولا أسماء كبيرة!

□ ممارسة السياسة بالأدب؟

■ **بعد نجيب محفوظ***، وفي عصره، يُثبت **عبد الرحمن منيف** أنَّ الرواية العربية قد كسبت حضورها في ثقافة الضاد، وأثبتت ضرورتها العالمية. من أم عراقية وأب سعودي، يولد سنة 1933 في عمّان (الأردن)، يدرس في مصر، ويتخرّج من جامعة القاهرة (دكتوراه في الاقتصاد) وتكون شهرته في نوع آخر، وفي أماكن أخرى: **الرواية**؛ وفي العراق وسورية، وتُنشر أعماله من بيروت. . . : «بعد غياب دام سبعة وثلاثين عاماً عن عمّان، عدتُ إليها، بدعوة من مؤسسة شومان عام 1992. ولقد أصرَّ الصديق الدكتور أسعد عبد الرحمن أن يكون موضوع حديثي إلى الجمهور: «عمّان في الأربعينات»، باعتبار أنّني عشتُ ذلك العقد في تلك المدينة» (**سيرة مدينة**، المؤسسة العربية، بيروت 1994، ص 8): أبوه سعودي، ويبدو أنّه لم يذهب إلى الحجاز يوماً، بل ذهب إلى **«الديمقراطية أولاً، الديمقراطية دائماً»**. فهل وجدَها؟ من الخفّة محاكمة او محاسبة عبد الرحمن منيف عمّا يبحث عنه ولا يجده. . . فهو مبدع رؤى وخيالات لأمّة ثقافية ضاقت عليها حجارة تقاليدها ومخاوفها: «أول صورة تثبُ للذاكرة عن عمّان البلدة ـ المدينة يوم **مقتل الملك غازي** [. . .]. أمّا في ذلك الضحى الربيعي فقد هبط بشكلٍ مفاجىء، صمتٌ ثقول أعقبه ترقّب خائف بعد ان قيل: **قُتِل الملك غازي!** [. . .]. حين خلا

الشارع من الناس، وخيَّم الصمت، لم يجد **الصغير** سوى معاذ شقير، الذي كان في مثل عمره، وكانا متجاورين. كان معاذ أيضاً مرتبكاً، أقرب إلى الخوف، وكانت عيناه تتساءلان: لماذا ذهب الناس؟ أين ذهبوا؟». (ع. منيف، **سيرة مدينة**، م.س. ص 11).

بدأ قصاصاً ـ شاعراً بما فيه وبما حوله. جرَّب السياسة، والاقتصاد، لكنّه تفرَّغ للرواية الملحمية، الطريف أنه عمل موظفاً في حقل النفط، فرأس تحرير مجلة **«النفط والتنمية»**. سنة 1981، غادر الوظيفة، متفرّغاً لملحمة الأدب الروائي الذي يستبطن ما فاته من قضايا سياسية واقتصادية. إنَّه يمارس السياسة بالأدب. وقد نتساءل مَنْ هو: عربي (عراقي ـ سوري ـ سعودي ـ أردني ـ الخ.)؟ ويبقى هو نفسه الروائي العربي الكبير، بل بطل ملحمته؛ كما درس أحمد جاسم الحميدي بعض رواياته حتى العام 1987، في كتاب: **«البطل الملحمي في روايات عبد الرحمن منيف»**. ومن عمّان خرج مبكّراً إلى بغداد: «وخرج الحفيد من المقبرة إلى دوي المدينة، خرج إلى بغداد القاسية والحنونة، ليبدأ مشواراً جديداً في هذي الحياة»! الصغير، الحفيد كبر في الرواية. وفازت أعماله بجائزة سلطان العويس (1992) وبجائزة القاهرة للرواية العربية (1998)، بمنافسة من الليبي ابراهيم **الكوني***.

■ غادر عمان سنة 1952 إلى بغداد (كلية الحقوق)؛ وفي المخاض السياسي غامرَ عبد الرحمن منيف ناشطاً ضد الاستعمار وحلف بغداد، إلى أن طُرِد من العراق سنة 1955، فواصل دراسته في القاهرة، ومنها، سنة 1958، إلى يوغسلافيا (جامعة بلغراد ـ 1961، دكتوراه في العلوم الإقتصادية، اقتصاد النفط ـ الأسواق والأسعار). عمل في سورية حتى العام 1973 (في الشركة السورية للنفط)، وغادر دمشق، بعدما غادر الحزب (**مؤتمر حمص**، 1962)، إلى بيروت، عاملاً في مجلة **«البلاغ»**، وبادئاً مهنته الخفية؛ كتابة الرواية. ومع انطلاق الحرب على بيروت سنة 1975، غادر عبد الرحمن منيف إلى العراق ـ مخلّفاً وراءه روايته الأولى ـ **«الأشجار واغتيال مرزوق»**، بيروت، 1973 ـ وبقي هناك حتى العام 1981، فترك بغداد إلى باريس، متفرّغاً للكتابة. وفي عام 1986 عاد مجدداً إلى دمشق. سنة 1995 عاد إلى مدينته الأولى، عمّان، جاعلاً من الرواية تاريخاً آخر **«لمَن لا تاريخ لهم»**! طبعاً هذه تورية منيفيّة أو سلمانية (نسبة إلى طلال سلمان*) فليس هناك أحد لا تاريخ له، حتى الأوهام لها تاريخها او ميتاتاريخها! إلى جانب الرواية، مارَسَ الصحافة الأدبية والنفطية (هيئة تحرير **«قضايا وشهادات»** مثلاً).

☐ أعمال عبد الرحمن منيف:

I. في فن الرواية:

صدر له سنة 1992: «**الكاتب والمنفى**»، **هموم وآفاق الرواية العربية**، بتقديم من الأديب الناقد **محمد دكروب** (ط 2، بيروت، 1994، المؤسسة العربية): «لا يميل **منيف** أبداً إلى الصراعات الشكلانية المعقّدة في الكتابة الروائيّة، ولا ينبهر بها؛ وهو في أعماله الروائية يستخدم السَّرد وتتابع الأحداث، حيث تقتضي طبيعة الموضوع. . . ويستخدم أشكالاً أخرى، مختلفة، تتداخل فيها الأزمان وتتنوّع أساليب القص والسرد، حيث طبيعة الموضوع تختلف وتقتضي هذا التداخل والتنويع. ويظلّ هاجسه الأساسي، في مختلف الحالات والأساليب: **التفاعل والتواصل** مع القارىء العربي تحديداً، وفي زماننا هذا» (**الكاتب والمنفى**، م.س. ص 11). أمَّا منيف فيقول عن سلفه الكبير **ن. محفوظ**:

■ «إنَّ مساهمة محفوظ في بناء رواية عربية جديدة ومتميّزة لا يماثله أيّ جهد آخر، فبعد تمارينه الأولى، وكانت حول تاريخ مصر القديمة، اكتشف المنجم الحقيقي: الحيّ الشعبي والحياة الشعبية، وظلَّ ملازماً لهذا المُناخ، مع تنويع غني وتجديد مستمر، وبذلك وضع الأسس الحقيقية للرواية العربية». (الكاتب والمنفى، ص 39).

■ وانطلاقاً من هذه المرحلة الجديدة للرواية العربية، أعلن منيف نفسه في أدبه، ملتزماً في الرواية بمَن أحبَّهم في التاريخ والسياسة: «ستكون الرواية حافلة بأسماء الذين لا أسماء كبيرة او لامعة لهم، وسوف تقول كيف عاشوا، وكيف ماتوا وهم يحلمون. وسوف تتكلم الرواية ايضاً، وبجرأة، عن الطغاة الذين باعوا أوطانهم وشعوبهم، وتفضح الجلاّدين والقَتَلة والسماسرة والمخرّبة نفوسهم، ولا بد أن تقرأ الأجيال القادمة التاريخ الذي نعيشه الآن وغداً، ليس من كتب التاريخ المصقولة، وإنَّما من روايات هذا الجيل والأجيال القادمة» (م.ن. ص 43). سنة 1998 نشر «**لوعة الغياب**» (عن المركز الثقافي العربي ـ بيروت، وكذلك «**بين الثقافة والسياسة**».

II. في السياسة/ الاقتصاد:

سنة 1975، نشر في بيروت كتاباً في اختصاصه الآكاديمي، بعنوان: «**البترول العربي مشاركة أو تأميم**»؛ وفي بغداد، نشر سنة 1976 كتابه الثاني عن النفط، بعنوان: «**تأميم البترول العربي**». أمَّا كتابه الثالث، فهو في النقد السياسي،

نشرهُ سنة 1992 في بيروت (وهي تحاول استعادة أنفاسها الديمقراطية المحترقة)؛ جاء على شكل شعار أو بيان: «**الديمقراطية أولاً، الديمقراطية دائماً**»، ولنا أن نتذكّر ساطع الحصري في «**العروبة أولاً**»... فهل نجد تناقضاً بين الجد والحفيد؟ يقول ع. **منيف**: «فإذا سلّمنا بأنَّ عصرنا العربي الراهن هو عصر الرداءة بامتياز ـ مع ان كل جيل يميل إلى اعتبار عصره هو الأصعب ـ فيجب ان نعترف أننا ورثنا قسماً من هذه الرداءة دون ان يكون لنا أي خيار، لكن القسم الآخر، وربما الأهم، نحاول، بتصرفاتنا وسلوكنا، وبأساليب لا حصر لها ايضاً، ان نكرّسه وان نورثه لأجيالنا القادمة مضاعفاً وأكثر تعقيداً، وكأنّنا نستمتع بهذه الحالة ونريدها ان تبقى وان تنتقل». (**الديمقراطية أولاً**، م.س. ص 13).

☐ الروايات:

لم ينشر قصصاً ولا أشعاراً، بل ضمَّن هذين النوعين الأدبيين في رواياته المنشورة ما بين 1973 و1999، على النحو الآتي:

■ 1973: **الأشجار واغتيال مرزوق**، المؤسسة العربية (بيروت، ط 7، 1992)، 378 صفحة.

■ 1974: **قصة حب مجوسية**.

■ 1975: **شرق المتوسط**.

■ 1976: **حين تركنا الجسر**.

■ 1977: **النهايات**.

■ 1979: **سباق المسافات الطويلة**، المؤسسة العربية (بيروت، ط 6، 1995)، 395 صفحة.

■ 1982: **عالم بلا خرائط (مع جبرا ابراهيم جبرا*)**، المؤسسة العربية (ط 2، 1992)، 383 صفحة.

■ خماسيّة مدن الملح (تقع في 2445 صفحة):

1984 1) **التيه** (ط 4، 1992، المؤسسة العربية، بيروت)، 582 صفحة.

1985 2) **الأخدود** (ط 4، 1992، المؤسسة العربية، بيروت)، 619 صفحة.

1989 3) **تقاسيم الليل والنهار** (ط 4، 1992، المؤسسة العربية، بيروت)، 402 صفحة.

■ 4) **المنبَت** (ط 4، 1992، المؤسسة العربية، بيروت)، 258 صفحة.

■ 5) **بادية الظلمات** (ط 4، 1992، المؤسسة العربية، بيروت)، 584 صفحة.

1991: **الآن... هنا أو شرق المتوسط مرّة أخرى** (المؤسسة العربية، ط 5، 1997 **رواية عربية/ مؤلّف من السعودية**) هذه الإشارة ترد للمرّة الأولى على كتبه: «روائي عربي يرتحل من واحةٍ إلى أخرى، بعد ان سُحبت جنسيّته السعودية» كلمة غلاف. وفيه قال **محمود أمين العالم***: وهكذا تلتقي **«شرق المتوسط»** و**«الآن هنا»** في رؤية مستقبلية متفائلة في النهاية، تعبر عنهما بنيتهما الفنّية... وتحملان الينا جميعاً دعوة حارة جهيرة إلى المشاركة في تحمل المسؤولية، ان نقول كذلك «لا»، أن نفعل شيئاً».

1997: **عروة الزمان الباهي** (بيسان/ المركز الثقافي العربي، بيروت، صفحة 192). **وأرض السواد،** 3 أجزاء المؤسسة العربية (1999).

□ نماذج من رواياته:

1) نوح العصر:

«ومَن يكون نوح العصر؟ ألقى السؤال على نفسه، ونظر نظرةً إلى السماء فلطمته بحفنةٍ من دموعها القطنية وقال: «إنَّ الطبيعة تشكو مرض الإسهال، وتشخ على الأرض لتنتقم من الناس. ومَن زعمَ أننا بحاجة إلى نوح؟ الجميع ينتظرونه، ولكنهم يتصوّرونه من دون طوفان. انتظروا الطوفان أولاً، ليأتيكم نوح الحقيقي. صدّقوني فالحقّ أقول لكم: إنَّ نوح العصر قادم على جناح السرعة. وإيّاكم والأنواح المزيّفين فإنَّهم كثيرون هذه الأيام. وإيّاكم والطوافين المزيفة ايضاً. الطوفان الحقيقي لم يأتِ بعد...» (**عروة الزمان الباهي**، ص 191).

2) أم البيادر:

«... كان الناس يسمّون هذه المرأة أم البيادر، واسمها الحقيقي نهاد، أما في المدينة فقد تغيّر اسمها إلى نهدة. تعرّفت عليها عندما كنتُ أذرع الأرض أنا وسلطان. كانت من أهل قرية بيلة، امرأة مقطوعة من شجرة كما يقولون. تعيش وحيدة، وتستقبل في بيتها بعض الرجال لتعيش. وقد رآها أُناس كثيرون مع رجل لم يعرفوه، كانت تقضي وقتها مع ذلك الرجل، خاصة في ليالي القمر على

البيادر. كان الرجل ملثّماً دائماً ولا يكاد يرى إنساناً حتى يبتعد وكأنّه يخاف من أحد، ونهدة مع ذلك الرجل تسرح وتضحك حتى إذا جاء الفجر افترقا» (**الأشجار واغتيال مرزوق**، ص 5).

عن هذه الرواية الأولى، قال الروائي السوري **صدقي إسماعيل** (م.ن. ص 12): «مشاهد من تجارب مثقف يحاول أن يتقمّص شتاتاً مبعثراً من الروح الجماهيرية أم مواقف حيّة تجسّد معاناة الإنسان الحقة في تجربة الحياة العربية المعاصرة، وتحمل في الوقت نفسه كل ما يمكن أن يُقال على صعيد البناء الفني المحض»؟ هذه الأسئلة الأولى، أجاب عنها عبد الرحمن منيف في أعماله المتلاحقة حتى اليوم. وناقشها نقّادُه الكثر: «يدهشنا منيف بقدرته على صياغة رقعة النسيج الواسعة بتفاصيلها الدقيقة وفي تعدّد مظاهرها بحيث تراها العين ـ الذاكرة مشتعلةً في زمن واحد» (يُمنى العيد). **رائع، باهر، شاعر، شفّاف، عميق. هذه الكلمات لم تعد تكفي للحوار العلمي مع أدبه التاريخي الكبير.**

سلامة موسى (1887 ـ 1958)
مطلب الحريّة والمساواة

□ في عين العَصْرِ وروحه:

■ سلامة موسى ملأ عَيْنَ زمانه بروح عصره، على غير صعيد ثقافي وسياسي واجتماعي. موسوعيّ يرتادُ الكتابة العربية بموضوعية والتزام، خصباً، موهوباً هبةَ النِّيْلِ ونعمة القول السّديد. متحرّر، يسعى بقلمه إلى تحرير المدينة والعقلية العربية مما يعوقها في نهوضها من غفوتها وغفلتها عن وجودها التاريخي العظيم، وواقعها المتفتّت، حالياً، تحت سنابك الحضارات والثقافات المُستعجمة!

الناقد الدكتور **محمد مندور*** **يقول فيه: «... أنفقَ عمره في تقريب الثقافة العالمية التحررية التقدمية من مواطنيه، وإيضاح أوجه الإفادة منها والانتفاع بها، وأضاف إلى تلك الثقافة العالمية ما يتفق وبيئتنا الشّرقيّة الخاصة، ليعزّز ما فيها من منابع القوة والانطلاق، ويسدّد ما فيها من مواضع الضعف والتقهقر» (انتصارات إنسان،** سلامة موسى، ط 1، سنة 1960، ص 6).

وضع 46 كتاباً في حياته الموزّعة على 71 عاماً. وصدر له بعد وفاته، كتابه هذا (انتصارات إنسان) وهو مجموعة مقالات غير منشورة في كتاب، تتراوح بين 1913 و1958 (يوميّات لم تتم): عام رحيله.

□ خوفو والتثقيف الذاتي:

■ نظر بعين زمانه إلى مكانه، وتغلغل في روح عصره أي في معانيه، ناقداً،

مُريباً متوسعاً في كل ما يثير وعي الإنسان العربي، فهو عصامي، مثقّف ذاتي، مسكون بما يدعوه «التثقيف الذاتي» أو كيف نربي أنفسنا، بعدما أطلق على ولده الثالث اسم (خوفو)، الهرم الثالث ـ إلى جانب خَفْرَع ومنقرع. وهكذا صعد من القرن التاسع عشر، سنة 1887، وما ان بلغ سن السابعة والعشرين حتى تنطّح للكتابة بالعربية المُيسَّرة بعدما تطهّر حِبْرُ الجرائد من عيوب الكتابة الشائعة.

سلامة موسى يختصر انتصارات إنسانه بقدرته على تربية نفسه بنفسه، أي تكوين علمه بعقله. «كيف نربّي أنفسنا؟»، سؤال بدأ في مطلع القرن العشرين، سنة 1910، وظلَّ السؤال يناطح السؤال حتى انطفاء الشمعة الأخيرة سنة 1958. فهل أبقى سلامة موسى مجالاً لكتابة عامّة من بعده؟

هو من النّوع الصنديدي، سيّد يدافع عن سيادة الآخرين من كل جنس ولون.

□ السوبرمان والاشتراكية:

■ فوجىء سنة 1910 بعصر نيتشه الجديد في أوروبا، التي تمرّست بأسطورة السوبرمان (الإنسان المتفوّق) على سواه، فوضع كتيّباً بعنوان **مقدمة السبرمان** (نشرة المطبعة المصرية الأهلية بشق الثعبان نمرة 4 بشارع كلوت بك بمصر). فهل يحق للإنسان العربي ان يحلم هو أيضاً بمشروع سندباد او مارد/ عملاق جديد؟ على هذا، راهن سلامة موسى طيلة ستة عقود، وظلّ يكتب بلا خوف. سنة 1912 تناول موضوعاً شائكاً: «**نشوء فكرة الله**»؛ وفي سنة 1913، نشر كتابه: «**الإشتراكية**»، في 26 صفحة: «على أي حق بُنيت المُلكية تاريخياً؟ وعلى أي حق تُبنى الآن منطقياً وعُمرانياً؟... فمن هنا نشأت المُلكيّة والزراعة. لأنَّ القبرَ أصبح مزرعة وحَرَماً في وقت واحد. وكما صار جائزاً للفرد ان يمتلك حرمَ أبيه او أمّه المتوفاة، أصبح جائزاً ايضاً له بتقدم الزمن ان يمتلك الماشية أو غيرها من المملوكات الحاضرة. بعد ان كانت شائعة للقبيلة كلها لا يختص بها فرد دون آخر». (**انتصارات إنسان ـ الإشتراكية**، صص 9 ـ 10).

□ كتابات ما بين الحربين:

■ سلامة موسى مكافح فذّ وعجيب: «رمز العبقرية المصرية والكفاح الشريف. لاقى كثيراً من الاضطهاد بسبب أفكاره الانتقادية، التحررية. يقول عنه **رشدي صالح**: «مزّق الإغماءَ العقلي بكتبه الأربعين ومزَّقته التجربة جراحاً بعد جراح». ووصفه طه حسين بقوله: «عقلية متوثّبة ممتازة، **يخوض غمار الأفكار**

الصعبة ولا يقتنع باليسير الهيّن». أمّا الناقد المستشرق **إيجر** فرأى فيه: «**أول ناقد** بالمعنى العصري للمجتمع المصري الحديث وداعٍ إلى تغييره»!

ما بين الحربين العالميتين الأولى والثانية، وضع أكثر من عشرين كتاباً هنا بعض عناوينها الكبرى:

1924: أشهر **الخطب**، ومشاهير **الخطباء**.

1925: **الحبُّ في التاريخ**.

1926: **مختارات** سلامة موسى.

1926: **أحلام الفلاسفة**.

1927: **حرية الفكر** وأبطالها **في** التاريخ.

1927: **أسرار النَّفْس**.

1927: **تاريخ الفنون وأشهر الصُّوَر**.

1928: **اليوم والغد**.

1928: **نظرية التطور وأصل الإنسان** (ط 2 سنة 1953 وط 3 سنة 1957). «استبدلت نظرية التطور النظر المادي بالنظر الغيبي لنشأة الأحياء على أرضنا وربطت بين جميع الأحياء نباتاً وحيواناً وإنساناً برباط جديد، كما جعلتنا نفهم الحياة على أنَّها ليست جامدة، إذ هي، باعتبارها إحدى ظواهر المادة، في حركة وتحوّل أبديين» ـ مقدمة الطبعة الثالثة صص 10 ـ 11).

1930: **قصص مختلفة**.

1930: **في الحياة والأدب**.

1930: ضبط **التناسل** ومنع الحمل.

1931: **جيوبنا وجيوب الأجانب**:

إلـهـي لـمـاذا خـلـقـتَ عـقـولاً بـعَـضـرِ تـفـكُّـرُ فـهـي الـجـيـوبُ؟

1934: **السيكولوجية في حياتنا اليومية**/ غاندي والحركة الهندية.

1935: ما هي النهضة؟

1935: **مصر أصل الحضارة** (ط 2 سنة 1947، ط 3 سلامة موسى للنشر والتوزيع). جاء فيه: «على المصري ان يدرس تاريخ مصر. لا لأنَّه تاريخ مصر فقط، بل لأنَّه تاريخ الدنيا. فنحن حين ندرس تاريخ مصر القديم ندرس علم

الأنثروبولوجية ونعرف كيف نشأ الطب وما العلاقة بين تحنيط الجثة وبين توبلة الطعام. ولماذا أجمعت الأمم على الإكبار من شأن الذهب، وكيف نشأت الملوكية وطبقات الأشراف. وكيف عرفت الراية للحرب، والرنك للأُسرة الشريفة، وما الذي بعث على التجارة بين الأُمم ولماذا تسمَّى الكيمياء الآن باسم مصر القديمة. . . ولماذا أخذ الأوروبيون التقويم المصري. . . بل لماذا تُقدَّس البقرة في الهند الآن»؟ (صص 9 ـ 11).

1936: **الدنيا بعد ثلاثين عاماً/** الأدب الإنجليزي الحديث.

1942: **الشخصيّة الناجحة.**

1944: **حياتنا بعد الخمسين.**

1945: **حرية العقل في مصر/** البلاغة العصرية واللغة العربية.

☐ أعماله ما بين 1946 و1991:

ما نُشر في حياته:

■ سنة 1946 نشر سلامة موسى كتابه الشهير «**التثقيف الذاتي**»، وتبعه سنة 1947، كتابه الجدالي: «**عقلي وعقلك**»؛ والتربوي «**تربية سلامة موسى**» (ط 2 سنة 1958) وفيه سيرة حياته في عصره، وقصته مع **مي زيادة*** (صص 294 ـ 301): «ولكن ميّ آثرت، مضطرة، ممارسة أدب الصالون على أدب الكفاح. فلما انطفأ بعض المصابيح في الصالون لم تعرف ما تصنع فاستسلمت للموت»! ثم صدر له على التوالي: «**فن الحب والحياة**» (1947): «**طريق المجد للشباب**» (1949)؛ «**محاولات**» (1953)؛ «**هؤلاء علّموني**» (1953)؛ **كتاب الثورات** (1954)؛ **الأدب للشعب** (1956)؛ **دراسات سيكولوجية** (1956)؛ **المرأة ليست لعبة الرجل** (1956)؛ **برنارد شو**، **وأحاديث إلى الشباب** (1957).

☐ من أعماله بعد وفاته:

صدر له سبعة أعمال، كان أوّلها «**مشاعل الطريق للشباب**» سنة 1959 وفيه ان الانسانية أسمى أنواع الذكاء وأنَّ علينا ان نمارس الحياة، وان نجدّد شبابنا كل عام. تلاه في الموضوع عينه: «**مقالات ممنوعة**» (مكتبة المعارف، بيروت، ط 4، سنة 1980) وهي ردود على شاتميه ـ كان قد مُنِع من نشرها ـ ومنها نقد لختان البنات. (صص 155 ـ 159). سنة 1961 نُشر له كتاب: «**الإنسان قمة التطور**»، وفي 1962، ظهر كتابه: «**افتحوا لها الباب**»!، ثم «**الصحافة حِرفة ورسالة**»

(1963). وفي العام 1991 صدر: «**زوجي تزوّج**» و«**معجم الأفكار**». إنَّه سلامة موسى في تراثٍ من الكفاح الهادف، المستمر الآن في دار نشر قاهرية، بهذا العنوان.

□ المرأة حرّة، ليست لعبة:

ليست لعبة للرجل ولا لسواه. عليها بنظره **أن تحيا حياتها لنفسها أولاً، ثم لمجتمعها وزوجها وأبنائها**، كما على الرجل ان يحيا حياته مثل المرأة... والرجل لا يتخصص للزواج، وكذلك المرأة يجب ألاَّ تتخصص للزواج. ذلك لأنَّ حياتنا، نحن الرجال والنساء، أغلى من هذا، وأرحب من ان يحتويها هذا التخصّص... (المرأة ليست لعبة الرجل، صص 7 ـ 8). **أيَّتها المرأة لا تكوني لعبة** (خلافاً للمأثور: أرضها ذهب ونساؤها لعب، والحكم فيها لمَن غلب): «هذا الفصل هو علّة الشذوذ الجنسي الذي يجعل من الرجل حيواناً قبيحاً زرياً مريضاً... ولا علاج لهذه العاهة إلاّ بالاختلاط بين الجنسين، حتى يتجه الاشتهاء الجنسي وجهته الطبيعية ولا ينحرف، بحيث يحبّ الرجل المرأة، ولا يحبّ الغلام...». (م.ن. ص 14). **التمدّن هو حق المرأة العربية في الحرية وفي المساواة بالرجل وزمالتها له. فهل يلبِّي القرن الحادي والعشرون مطلب سلامة موسى؟**

حَنَّا مينه (1924 ـ اللاذقية)
حكاية الرجل الذي يمتحن نفسه مدى الحياة

□ سندباد المحبرة:

سنة 1924 وُلِدَ حنَّا مينه في اللاذقية. ولا ندري لماذا يكتب «مينه» هكذا، وليس (مينا) من (ميناء)، فكأنَّما أُريد له أن يكون ميناءً من نوع آخر، سندباد المحبرة الأزلية الكتابة: «لقد بدأت حياتي الأدبية بكتابة القصة القصيرة عام 1945، ونشرت أقاصيصي في صحف ومجلات سورية ولبنان؛ ولكنّني لم أجمعها ولن أجمعها وأنا... غير آسف عليها». هكذا يوضح بعض سندباديته في **«الأبنوسة البيضاء»** (الآداب ـ بيروت 1990، ط 5). فهذه هي مجموعة قصصه الوحيدة، إلى جانب مجموعة أخرى **«مَنْ يذكر؟»** بالتعاون مع وزيرة الثقافة السورية الدكتورة نجاح العطّار، سنة 1974.

هو روائي متواصل، بتألق ما بين 1954 و1999. نال «جائزة سلطان العويس» مع سعدالله ونّوس*، سنة 1989؛ وتفرَّقَ بين اللاذقية ودمشق، وكان من أندر شهود العالم المعاصر، بعينيه وبرواياته التي تفيض عن سنوات كتابته.

في النّقد الأدبي، كتب عن **ناظم حكمت**، الشاعر التركي التقدّمي سنة 1970 و78 و1980. وبعد حرب تشرين واندلاع الحرب على لبنان، وضع سنة 1976: **«أدب الحرب»** بالتعاون مع نجاح العطّار، مجدّداً. وفي مجال التنظير الروائي اكتفى حنّا مينه بتقديم **«هواجس حول التجربة الروائيّة»**. وفي العام 1986، وضع لنفسه سيرته الفكرية او صداقته المحبرية مع قلمه: **«هكذا حملتُ القلمَ»**. جاء في **الأبنوسة البيضاء** (ص 47): «كنا خمسة حول طبق القش؛ والدتي

وشقيقاتي الثلاث وأنا. أمَّا الشقيقة الرابعة فقد غادرتنا. لم أكن أعرفها... ومن الهمس الذي يدور عرفت أن حادثاً وقع لها. كانت خادماً في أحد البيوت ثم فرَّت مع رجل تزوّجته، أحست أنها خالفت إرادةَ الأسرة فنفوها وتجنَّبوا، في البيت، ذكرها». وفي الصفحة 63 من **الأبنوسة**: «**مَنْ عاش في فرن المحنة قادر على فهم المعاناة**. على جمر الرّمال، وتحت لهب الشمس، وأمامنا عربة تحمل طناً أو أكثر، وحديدها حارق، والجو محتبس، لزج، والحلق جاف. كنا نسير وندفع العربة». «حنا اليوم معروف: كاتب!... نعم أعرفه... بدأ الكتابة عندي، على الأكياس!» (**الأبنوسة**، ص 85).

□ الكتابةُ للنَّاس... ومن النّاس!

1. عندما يبدأ الكاتب مهنته في مرفأ اللاذقية، أيام الفقر والانتداب الفرنسي، لا يجد أمامه صحافةً او ناشراً، سوى جدار او كيس. ولكنَّه بقدر ما غرق في هموم النّاس، انشحن بحبر الحياة والكفاح بالقلم والأفكار الجديدة. سنة 1954، نشر في دمشق روايته الأولى: «**المصابيح الزّرق**»، وها هي في بيروت بطبعتها السابعة (الآداب/ 1995) وفيها تساؤله القديم على لسان **شوقي بغدادي**:

«لا أدري لماذا نكتب المقدمات. ومع ذلك فنحن نكتبها.

نكتبها حيناً رسالة نجوى، وحيناً آخر وخزة مبضع.

ولربّما كتبناها حديثَ معلّم، أو تهويمة مناسبة.

ولتكُنْ ما كانت.

فهي وليدة نوع من **رهبة الكاتب** حيال أثره عندما يقدّمه للناس» (ص 5).

ويبدأ حالماً بدور **فارس**، الفتى اليافع، ابن 16 سنة في مطلع الحرب الثانية. ومثل كل الفرسان الطامحين «يحلم بمغامرات خارقة، أملاً بالحصول على جرم منه». (**المصابيح الزّرق**، ص 18).

2. تمضي ثماني سنوات على روايته الأولى، لتظهر ثانية رواياته، «**الشراع والعاصفة**» سنة 1966 بطبعة أولى من دمشق (وبطبعة 7، سنة 1994 من بيروت/ الآداب، كما هو حال كل رواياته الأخرى، لاحقاً). وفي المقدّمة **لسعيد حورانيه**، (ص 10): «**ان حنا مينه من رواد البحر في الأدب العربي**، وفي رواياته كل فتوة الريادة وكل تعجّلها أيضاً. وحسبه هذا العطاء الرائع».

3. رواية مينه الثالثة، جاءت سنة 1969، بلا تقديم، وصدرت بطبعة سابعة

في بيروت سنة 1994، بعنوان: «**الثلج يأتي من النافذة**»؛ «وقال **فيّاض**: ـ يا إلهي! الثلج ليس بارداً. لم يعد بارداً. انه يدخل من النافذة.. الثلج يأتي من النافذة... وإنّي لا أحبّ الثلجَ حين يأتي من النافذة!» (ص 369). «... البرد يا فيّاض ليس من الثلج! البرد كان من الغربة، والتجربة تمّت في الغربة، والآن وداعاً للغربة» (ص 372 ـ **إنتهت**). كأن الرواية لا تنتهي، بدون هذه الكلمة السحرية.

4. «**الشمس في يوم غائم**» صدرت بطبعة اولى سنة 1973، بمقدمة من **نجاح العطّار** وبطبعة سادسة (بيروت، 1993): رواية استثنائية، تنتمي إلى القمّة الروائية العربية التي ابتكرها نجيب محفوظ، واستثنائيون آخرون. «بطل هذه الرواية، في تجسيد الحياة، هو الحياة، وبالظلمة و الريح والمطار يتعمَّد...» (ص 7).

5. «**الياطر**» او رواية المرساة، صدرت للمرة الأولى سنة 1975، وفي طبعة رابعة سنة 1990 (الآداب، بيروت): «ماذا أقول أنا؟ أقول أنَّ مدينتي شرّدتني؟ والرجال؟ تراهم تشرّدوا مثلي؟ منعوهم من النزول خوفاً على القوارب؟» (ص 293).

6. في «**بقايا صُوَر**» (الصادرة سنة 75 بطبعة أولى، وبطبعة خامسة، 1990، **الآداب**) تقدّم نجاح العطّار العمل من زاوية «جدلية الخوف والجرأة». فهو «**كاتب الكفاح والفرح الإنسانيين**»، وأبطاله من هذه الطينة، ومغامرات الكتابة كالحياة.

7. «**المستنقع**»، هو جزء ثان من «بقايا صُوَر». صدر سنة 1977 بطبعة أولى، وخامسة سنة 1991؛ وشكَّل علامة فاصلة في قِمم حنا مينه الأدبية، الذي بات في مرفأ النقد والقراء، مساهماً كبيراً في الثقافة الإبداعية العربية، في مرحلة نهضتها الجديدة، الثالثة.

8. سنة 1980، صدرت الطبعة الأولى من رواية «**المرصد**» (ط 3، الآداب، 1990) وفيها محاولة جديدة للتعبير عن أدب الحرب العربية... لكنّها، بلا مواربة، لا تنتمي تماماً إلى معاناة حنا مينه. ففيها من الاصطناع والتجريد ما يجعلها أقل حيوية من شقيقاتها الزاهرات.

9. «**حكاية بحّار**»، سندبادية روائية جديدة، بدأها حنا مينه سنة 1981 (ط 5، 1996 الآداب)، وأهداها إلى أمّه الصغيرة، أخته «قدسية مينه».

10. «**الدَّقل**» هو الكتاب الثاني من «حكاية بحّار»، ظهر للمرة الأولى سنة 1982 (ط 3، 1991) وهو رمز: «**الصاري** الرئيسي وسط المركب» الذي تجري مراقبة البحار من أعلاه.

11. «**المرفأ البعيد**» هو الكتاب الثالث من حكاية البحّار» (ط. أولى 1983 وط. ثانية 1986) وفيه حلم العودة السندبادية من البحر إلى البرّ: «أنا لم أمت في تلك العاصفة أيُّها البحر. ضاجعت الموت على فراشك، بحّاراً قِرْشاً، من نسله فرس الماء وعروس البحر» (ص 5)... » تُرى يقتلعون الشجرة من جذورها هذه المرّة»؟ (ص 408).

12. رواية جديدة، بعد الثلاثيّات، إستلّها حنا مينه من تجربة «**الربيع والخريف**» طبعة أولى، سنة 1984 وصدرت بطبعة ثالثة (1991)، (في منفاه الاختياري، في بودابست). وحين عاد إلى مطار دمشق سنة 1967 «**أدرك أنّه موقوف**» (ص 328).

13. «**مأساة ديمتريو**» (ط. أولى 1985، ط. ثالثة، 1995)، رواية بطل آخر، اختاره حنا من ذاكرة الأدب العالمي، كما هو حال الحاج ديمتري، البلغاري، الذي رفعه الأتراك فوق «خازوق» الإحتلال: «وبعد اسبوع، عثروا في اللاذقية على جثة منطرحة على الشاطئ وبجانبها كمان» (ص 204). هذا ما رآه من صاري بودابست في 27/ 4/ 1984.

14. من المأساة إلى الرومانس: «**حمامة زرقاء في السحب**»، رواية شيء يشبه الروح روح حنا وروح عصرنا، وهما يتناظران في مرآة الكتابة، شاهدين على نجمة واحدة **الحرية**. صدرت في طبعة أولى سنة 1988 (الآداب).

15. «**القطاف**»، جزء ثالث، من ثلاثية (بقايا صُوَر ـ المستنقع)، صدرت في طبعة ثانية (الآداب ـ 1990) ـ وضعها حنا مينه في دمشق، سنة 1985.

16. «**نهاية رجل شجاع**»، رواية في جزئين (**أسماك القرش**) و«**الظهر إلى الجدار**»، حظيت بأهمية تمثيلية رائدة في الأداء العربي السوري (تلفزيون/ سينما). صدرت في طبعة أولى (1989) وثانية (1992).

17. «**الولاّعة**»، صدرت في طبعة أولى سنة 1990 (الآداب): «في هذه اللحظة، ونحن عاريان في الفراش، سمعنا قَدْحَةً خرجَ بعدها شررٌ كالومض، ثم اشتعلت **ولاّعةٌ** كانت مرفوعة في يد أبي، أضاءت الغرفة كلها. حاولتُ أن أستتر، أنْ أُغطّي جسمي العاري بأي شي تطاله يدي، بينما **ظلّت فروسيا** ممدَّدة، عارية، وأبي ينظر إليها، وهي تنظر إليه، **والولاّعة مشتعلة**، والصمت الثقيل، القاتل، المميت، يخيّم علينا، نحن الثلاثة، وعلى البيت كلّه... وللحال انطفأت **القدّاحة**، وهزّت البيت، بنوافذه وجدرانه وسقفه، ريح شديد..» (ص 277).

18. «**فوق الجبل وتحت الثلج**»، وضعها حنا مينه في ڤيينا (آب/ أغسطس 1990)، وصدرت في طبعة أولى سنة 1991، وثانية (1995، الآداب)، ختامها: «**إذا كان لا بد من الموت، فإنّني سأموت ماشياً وإلى أمامٍ دائماً**». (ص 335).

19. في اللاذقية، يوم 1/ 5/ 1992، أنهى حنا روايته «**الرحيل عند الغروب**»، وصدرت في العام نفسه، بطبعة أولى (الآداب)، وفيها **ومضات استرجاع** أولى، ثانية، ثالثة، رابعة، خامسة، سادسة، سابعة... ثم **التداعي**: «كل هذا حدث يا بحر، وأصبح الآن من الذكريات، حدث لأنّه «مكتوب على الجبين»؟ لا أدري. **لكنّني أدري، يا بحر، أنّني عشتك مجنوناً وعاقلاً...**» (ص 280).

20. **رواية ثنائية**:

■ «**النجوم تحاكم القمر**»، أنهاها في 16/ 1/ 1993، وصدرت بطبعة أولى في العام نفسه. (الآداب) هي رواية ـ مسرحية معاً. رواية أغرب مسافر، «يمشي حافياً في حقل من المسامير».

■ «**القمر في المحاق**»، «إنتهت الرواية في اللاذقية في 14 آذار 1994»، هذه المرَّة، بدون تدخل من الكاتب، الذي يترك عنوانه للجميع في دمشق، في دعوة للتواصل معه. هي الجزء الثاني لرواية ـ مسرحية «النجوم...». صدرت بطبعة اولى (الآداب، 1994)، وبجلسات محاكمة، موضوعها معرفة مَن قتل ديمتريو؟

21. **ثلاثية روائية (ثانية)**:

■ «**حَدَثَ في بيتاخو**» المصيف الصيني، رواية أولى، وضعها حنّا مينه في دمشق (26/ 8/ 1994)، وصدرت **بطبعة أولى** (الآداب، 1995)، وبلون آخر للأدب العربي العالمي او المتعولم.

■ وفي اللاذقية، ينهي في 30/ 4/ 1995، الجزء الثاني، بعنوان «**عروس الموجة السوداء** (طبعة أولى، بيروت، 1996، الآداب)، واعداً بجزءٍ ثالث، عنوانه المسبق: «**المغامرة الأخيرة**».

22. «**الرجل الذي يكره نفسه**»، هي رواية فلسفية أدبية (الآداب، 1998) للكاتب الذي يفلسف نفسه رمزياً، مع البومة والوطواط (الخفّاش) والعنقاء والعثّة، والحيّة، الخ. رواية المثقف الذي يحاكم نفسه بنفسه، يمتحن وجودَه، ليكتبه لنا:

■ «وليتَ الإنسان يتعلّم من قلم الرصاص، فهذا نكتبُ به ونبريه، ثم نكتب

به ونبريه، وفي أسبوع أو شهر نستهلكه، ثم ماذا؟ نلقيه في سلّة المهملات، لكنَّه لا يحتج، لا يحزن فقد أدَّى واجبَه، واستنفد حياتَه، لذلك يتقبَّل مصيرَه برضىً، عارفاً انَّ قَلَماً آخرَ سيخلفُه، ونحن لا نبكي القلم الميت كما نبكي موتانا، ولا نحزن عليه كما نحزن عليهم، مع أنَّه كتَبَ أشياء جيّدة او سيئة، لا فرق فالمهم أدَّى واجبَه على النحو الأكمل...» (ص 80).

■ «قالت كاترين:

ـ كلانا أخطأ في حق الآخر، وكلانا تعذّب من أجل الآخر، وعندما التقينا أخيراً، كان سهم القدر أسبق، وحكم القضاء أنفذ، فكان لقاؤنا وداعاً، وكان الوداع لقاءً، إنَّما عرفته وماتت كاترين الحلوة التي عرفتها، فماذا بعد الموت يا تُرى؟ (ص 351).

هذه الرواية المنتهية على يده في بودابست (3/ 9/ 1996) هي أكثر من إنذار، واستعادة لأبطال وأشباح يحاكمون بعضهم من خلال هذا الشخص الأسطوري، «دعيبس الفتفوت» الذي يكره نفسه، فيضعها في قفص اتهامها الجسدي (غرفة واحدة)، واتهامها الفكري (الرموز تحاسب بعضها)، واسترجاع الميت إلى الحياة. أبطال حنا مينه يتجدّدون في هذه الرواية، بعدما ماتوا فيها. فهل يموت أبطال الروايات حقاً مثلنا؟ وهل عاشوا يوماً خارج الخيال والذاكرة؟

(صدر له أخيراً ـ رواية، **الفم الكرزي**، دار الآداب، بيروت 1999).

نون

ن

أحمد فؤاد نجم (1929 ـ)

شاعر أفقر الفقراء

□ المولود سجيناً:

■أحمد فؤاد نجم، المولود بعينين خضراوين في «عزبة نجم» يوم 22/ 5/ 1929، حمل معه قبيلته الفقيرة طيلة عمره، وأثار بالكلام عيونَ الثقافة العربية، شعراً عاميّاً وغناءً (مع زميله المقبل الراحل المغني، الشيخ إمام عيسى)؛ وتلازم في جسده النَّاحل شعْرُ القضية الوطنية والقضيّة التحررية معاً. مبكّراً دخل غابة الوحوش، بعدما تركه والدُه في السادسة، لعالم «بلا قانون»، أين منه «مدينة» أحمد عبد المعطي حجازي في قاهرة «بلا قَلب»؟ يقول نجم: «**شاخت روحي** وأصبح الفرَحُ حلماً بعيد المنال». (**بلدي وحبيبتي**، دار ابن خلدون، بيروت 1973، ص 6). وعاش مع أفقر فقراء مصر من الريف إلى العاصمة: «**حوش قدم**» بجوار الأزهر الشريف، في حي الغورية حيث اكتمل عِقْد فنّي شعبي مذهل (شاعر/ مُغنٍ/ رسام/ نحات) في بيت متآكل ينتظر السقوط.

قرأ الفتى أحمد كتاب «**الأم**» لمكسيم غوركي، وتظاهر للمرَّة الأولى سنة 1946 مع 90 ألف عامل مصري. وعمل ما بين 51 ـ 1956 عاملاً في سكك الحديد، ثم عمل طوّافاً بريدياً في وزارة الشؤون، واكتشف في طوافه «حجم القهرْ» الواقع على الفلاحين وفي العام 1959 شهد الصدام القاسي بين السلطة

و«اليسار المصري»، فانتقل من البريد إلى النقل الميكانيكي في حيّ العباسية/ القاهرة القديمة.

أول أعماله الشعرية ديوان بعنوان «**صُوَر من الحياة والسجن**»، فاز بالجائزة الأولى في مسابقة نظمها المجلس الأعلى للفنون والآداب، فعارضه عباس محمود العقّاد (ضد الكتابة بالعامية، صوت الجماهير) ومانع في طبعه، فقاومه كلٌّ من بيرم التونسي وسهير القلماوي ومحمد فريد أبو حديد، ومما جاء في الديوان الأول:

الحرير اللي انت نايم فيه بتاعي
واللي غازل كلّ فتله فيه، صباعي
والنَّعيم اللي أنت عايش تحت ظله
كل ده من صنع إيدي... من ذراعي

☐ ثنائي شعري/ غنائي:

■ في أيار (مايو) 1962 خرج أحمد فؤاد نجم من سجنه الآني إلى سجنه اليومي المستديم وعمل موظفاً في «مؤتمر التضامن الآسيوي - الإفريقي»... وشاءت المصادفات، عبر الموسيقي سعد الموجي، ان تجمعه **بالشيخ إمام عيسى** - الملحّن الفقير الضرير (1918 - 1996) - وان تجعله يقول فيه بعد لقائهما الأول: «إنَّ عبد الوهاب هو التقليد وان الشيخ إمام هو الأصل الحقيقي». وذهبا معاً إلى كل قوى التغيير في المجتمع، في الشوارع، في المصانع والمعامل، **والطلاّب** في الجامعات:

«دورْ يا كلام على كيفك دُورْ
خلّي بلدنا تعومْ في النور»

رثا نفسه عَبْر **غيفارا** (67): مستعبراً «**مات الجَدَعْ فوق مدفعو**»، لافتاً إلى أخطر هزيمة في تاريخ العرب المعاصرين... فقامت عليه قيامة الإعلام الرسمي لاسيما في الأهرام (في عهد محمد حسنين هيكل - او الأستاذ ميكي - كما وصفه في قصيدة بهذا العنوان، فوقف وراءه مثقفو اليسار الوطني المصري والعربي (حسن حنفي، فؤاد زكريا، محمود أمين العالم، أحمد بهاء الدين، جلال سرحان، رجاء النّقاش، سيد خميس الخ). وتعاقد **الثنائي نجم - إمام**، على ان يكتب أحدهما في حالة مصر والعرب، وان يغني ثانيهما. وهكذا كان، فصارا يدخلان السجن معاً، ويخرجان معاً أو منفردَيْن، ليعاودا النضال من «**عيون الكلام**» إلى «**ملفّ القضيّة**».

إنها رفقة 35 عاماً . . . انتهت بوفاة الشيخ إمام.

☐ عيون الكلام:

إذا الشمس غرقت في بحر الغمام
ومدَّت على الدُّنيا موجة ظلام
ومات البَصرْ في العيون والبصاير
وغاب الطريق في الخطوط والدواير
يا ساير يا داير يا بو المفهوميّة
مفيش لك دليل غير عيون الكلام.
في المعتقل يا سلام سَلِّمْ
مُوتْ واتألم
لكن لمين راح تتظلّم
والكلّ كلاب؟ **بيان هام**، دار الفارابي، بيروت 1985، ص 72).

☐ واقع الحال:

النَّخل العالي مطاطي — والجِذْع الواطي ذليل
والرّيح العاكس كابس — والرّيح العاطي بخيل
والنسمة اتعكّر لونها — مِنْ هَمِّ الناسْ، يا خليل!

(م. ن. صص 104 ـ 105)

☐ الصمت:

سُكاتْ، سكات، سكاتْ — حواديت ورا السُّكاتْ
مليان كلام... لكنِّي — أخرس من السُّكاتْ
مات الكلام وباتْ
جدران لألفِ دار — يبادلوني السُّكاتْ
سُكات. سُكات. سُكات — لكن سُكاتنا معنى
أنطقْ من الكلام
وكل من سمعنا — يفهمنا بالتمامْ

(م. ن. صص 109 ـ 110)

□ **الأرغول:**

يـا أرغـول يـا أرغـول يـا بـو الـنّـغـم مـوصـول
شـطـرة تـجـيـب شـطـرَة والـشـطـرة غِـنـيـوة
مـنـظـومـة وجِـلـيـوة والـسـامـعـيـن أدرى
والـسـامـعـيـن أشـتـات
زي الـنّـغـم مـقـامـات قـسّـمْ وغـنِّـي وهـات
وامـلء الـمـكـان خُـضـره بـالـفـنّ والـقُـدْرة

□ **مربوط:**

حيران لحالي
سـهـران لـيـالـي مـربـوط فـي ظـلّـي
مـمـنـوع مـن الـمـنـاقـشـة مـمـنـوع مـن الـسُّـكـات
وكـل يـوم فـي حُـبّـك تـزيـد الـمـمـنـوعـات
وكـل يـوم بـاحـبّـك أكـتـر مـن الـلـي فـات

(بيان هام، ص 144)

□ **مشنقة:**

لـو عـلّـقـولي مـشـنـقـة أو حـتـى مـلـيـون مـشـنـقـة
حـوالـين رقـبـتي حَـفُـكّـهـا واخُـدْ حـبـلـهـا وألـفّـهـا
واصنع قلم
يـكـتـب حـروف مـتـشـوّقـة لـسـاعـة خـلاص
حـكـتـب بـدمـي عـلى الـكـفـن أشـعـار بـتـحـكـي عـن الـعـفَـنْ
وعن الأمان اللي اندفن

(م.ن. صص 15 ـ 151)

[...] ينده يا شمس الحقيقة
طلّي عليك الأمان

(معتقل القلعة، 1974)

يـتـمَـركـس بـعـض الأيـام يـتـمـسـلـم بـعـض الأيـام
ويصاحب كل الحكّام...

(بلدي وحبيبتي، ص 71)

□ **شفافيّات:**

I. وأبو عسكر حراميه   بيبرطع في تكيَّة
ويقول «إشتراكية»   والنّاس لسه جِعانة
II. وأبو لَكُنَة فرنساوي   طبَّال ومغنَّاوي
بيغني إشتراكاوي   والعالم طرشانة

(يعيش أهل بلدي، ص 54)

III. وين آخر الصَّبْر   يا شيخ أيّوب
ولأمتي الحرّ   يبات مغلوب؟

(م.ن. ص 58)

IV. وكأنّك مَثَلاً قوميا   للسُّلطانِ الأنتيكي
أحياها لستعمالها   لستعمار الأمريكي
رجعت على هيئة ميكي

(م.ن. ص 63)

V. تعيش كل طايفة   من التانية خايفة

يعيش المُثقّف على «مقهى ريشْ»...
محفلط/ مِزَفلط/ كتير الكلام
عديم الممارسة/ عدوّ الزّحام
بكام كلمة فاضية وكم اصطلاح
يفبرك حلول المشاكل قوام...

... **يعيش التنابلة في حي الزّمالك:**
سنانهم مبارد   تفوت في الجليد
مفيش سخن بارد   بياكلوا الحديد
مَدامْ نهر واردْ   وجَيّ مِ الصعيد
تزيد المواردْ   كروشهم تزيد

□ **الحكاية:**

الحكاية إن البلد مش ملك ناسها
والخلايق في البلد مش مالكة راسها

والبلد أصلاً، بلدنا مش عليلة
البلد علّتها جايّه من خرَسَها

(م.ن. ص 115)

□ المُخْبِر:

طيّبْ حاضِرْ... فينْ المُخْبِر
حتغيّر رأيك بالضّرب... (م.ن. ص 142)

□ على الدّبابة:

يقول الشاعر المجروح فؤاده
من الأندال ومن عشق الصّبايا
غرامي في الحروب يسبق سلامي
وأملي في الشعوب يخلقْ غنايا
وعشقي للكلام غالب سكوتي
وكُرهي للسكات جالبْ شقايا (**بلدي وحبيبتي**، ص 40)

□ كلام عن الكلام:

مَرّ الكلام زي الحسام
يقطع مكان ما يمرّ
أما المديح... سهل مُريح
يخدع لكين بيضرّ...
والكلمه دين... من غير إيدينْ
بسّ الوفا... ع الحُرّ

أمين رشيد نخلة (1904 - 1976)

□ أمير الأدب الجديد؟

■ والده أمير الزجل، رشيد نخلة؛ وُلِدَ في الباروك سنة 1904 وتوفي في بيروت سنة 1976؛ شاعر وناثر وناقد، من المجدّدين في الأدب العربي الحديث، من أبرز أعماله:

■ الديوان الجديد؛ دفتر الغزل (شعر)

■ المفكّرة الريفية؛ الدقائق في اللغة؛ تحت قناطر أرسطو؛ ذات العماد؛ كتاب المئة؛ كتاب الملوك: (نثر).

■ يتساوى في محبرة إبداعه النّثْرُ والشّعْرُ، لكنّه جدّد في النثر، وأبدع في الشّعرْ العربي دون الخروج على نظام القصائد العمودية. حين صدرت «المفكّرة الريفية» في الأربعينات. توالى على الاحتفاء بها أرباب القلم، فوصفها الأستاذ **ألبير أديب** في مجلة «**الأديب**» سنة 1942، بأنّها من أدب الحرب الناهض، وان كاتبها الأستاذ نخلة هو «أحد أمراء الأدب العربي في العصر الحاضر» أمين نخلة، **الأعمال الكاملة**، م 1، ص 97؛ مجد - بيروت، 1982): «وانك لا تستطيع وأنت تقرأ «**المفكرة**» ان تتذكر كاتباً عربياً قد قال ذلك القول مثلاً، ولا كاتباً أجنبياً قد نهج ذلك النهج او خلق ذلك الخلق الفني الطريف. بل أنت في «المفكّرة» تستشعر في كل صفحة من صفحاتها أنّك في جو من الأدب، وناحية من الفن، لا عهد لك قبلاً بمثلهما، ولا معرفة لك بهما. وهذا من أجلّ مظاهر الأدب الصحيح والفن الخالد». (م.ن. ص 99). واعتبره **خليل الهنداوي** «مرحلة حاسمة في أدبنا الحاضر»، وتناوله بالنقد والتقريظ ادوار حنين، ابراهيم صالح شكر (بغداد)؛ خليل تقي الدين، أبو سلمى (جريدة **الدفاع**، يافا، 1943)، كرم ملحم كرم، يوسف

غصوب، الياس أبو شبكة، محيي الدين النصولي، محمد مهدي الجواهري (الرأي العام: كتاب المفكرة هو بحق فتح في عالم الفن والأدب، لم نجد له نظيراً في اسلوبه ولا في خياله المحلّق، ولا فيما تخلل فصوله من روعة الحب والحياة والطبيعة...) (م.ن. ص 117)، وكذلك انتقاده: كامل الشناوي، مالك الهنداوي، توفيق يوسف عواد، اسكندر الرياشي، محمد الأسمر، توفيق وهبه، جبران تويني، خليل رامز سركيس، لحد خاطر، وجيه الحفّار، انطون قازان، الأمير شكيب ارسلان، الخ. إنَّه كتاب شديد الحضور في مرآة عصره وفي وجدان معاصريه من أعلام الأدب العربي، فما جديده؟

هنا نماذج من نثره وشعره، قد تفي بالفائدة المباشرة وبالتعريف الفوري بأدب الكاتب.

I ـ تجديد النثر العربي:

1. الحبْر

«الحبر، ويحكَ، نورٌ أسود وكنز سائل! وهو عطرُ الدفاتر وشبع الفراغ، وريّ البياض وغيث الورق، بل هو نقش الهوى ولون العقول في القرطاس، فمالك تخشى على أطراف أصابعك أن تُصاب بسواده؟ وليس من شيء هو في الشّم ألذُّ، ولا أضوعُ، ولا أقرب إلى مرتبة التشهّي من حبر جديد في كتاب جديد ـ تُمرُّ يدَكَ عليه فكأنَّك تمسُّ حركات الخواطر برؤوس أناملك» (م.ن. ج 1، ص 7).

2. عنقود العنب

«خذْ بيدك، في شهر أيلول، عنقوداً من العنب، وارفعه إلى عينيك، وأنظره إلى نور الشمس من خلال الشفوف، وتأمل! لا علبة الجوهري أحلى، ولا خزانة البخيل أشهى من عنقود! ففي عنقود واحد، من العنب، ما يملأ العينَ من السعادة» (ص 37).

3. الفنّ يولد في المخالفة والمشادّة والحرية:

«يولد الفنّ في المخالفة، ويعيش في المشادّة ويموت في الحرية! فأعجب لذلك الوليد المنقطع النظير: يخرج من الطبيعة فيخالفها، ويتقلّد سلاحها فينازلها، ثم انه يقع إلى الأرض خاسفاً، ذاوياً، فاتر القوى، يوم يشيح عنها بوجهه! فإنَّما الصنيع الغني هو مفرد، ما دام لا يشبه صنع الطبيعة، متحرّك ما دام لا يسكن إلى قسرها، متّزن ما دام لا يبعد عن دائرتها. وبذلك يكون في صفاته الثلاث: تفرُّد وتحرّك واتزان». (م.ن. ص 187) من كتاب **تحت قناطر أرسطو**.

4. الأسد الخيالي:

«ولو أنَّه كان لك بعض الصبر على صوت الأسد، لعلمتَ من صاحبك، حينئذٍ، ما سكّن روعك. فإنَّ الضيغميّ الذي عرض لكَ، منذ ساعة، ليس هو أسد «بطن خبت» الذي تعرفه في قصيدة بديع الزّمان؛ ولا أسد بدر بن عمّار الذي تعرفه في قصيدة أبي الطيّب. وإنما هو الأسد الخيالي، الذي توهّم صاحب «دعاني أجرع الغمّا» إنّه التقاه في بيروت» (شبلي الملاط، شاعر الأرز)، (م.ن. ج1، ص 451 ـ 452).

5. تكريم الأنبياء:

■ «لا يكرّم نبيّ في وطنه»، وذلك لخلطةِ بني قومه معه، ولا في أثناء سفره في أوطان النّاس، لجهلهم ما عنده. فقولوا لي، إذاً: أين يِكرَّم ذلك النبيّ؟» (**الأعمال الكاملة**، م 2، ص 77).

6. ساعة الآذان في الخليج:

«فلا، والله، ما نزل من عيني سيد درويش، وأُمّ كلثوم، والشوا، إلاّ في تلك الساعة! نبراتٌ في ألفاظ كبيرة لا شدو فيها ولا ترنّم. وإنّما هو تفريع شجو على الحروف، بين خفضٍ ورفع في الصوت، تنطلق منه النبرات مليئة مهيبة، لما تُشعِر بالإيمان، وبالوقار من خشية الله، ثم تتدفق في السمع دفقاً صافياً، ثم تنحدر انحدارها في النفس إلى أبعد قرار، وهل بعد هذا طرب؟» (م.ن. ص 17).

7. مدّ المعاني:

«كنا نتذاكر مرّةً كلمة بيرون البارعة: «إ نَّ المرأة التي تطيل الجلوس في النافذة هي أشبه شيء بعنقود من العنب تدلّى إلى الطريق!» فقال الأخطل الصغير* (بشارة الخوري) وكان معنا في المجلس: لو ان بيرون ألحق كلامَهُ بهذه الكناية العربية فهي «دانية القطوف» لجاءَ المعنى أوفى... أراد بيرون نسيباً، وأراد الأخطل فكاهةً. وان المعاني الواسعة كهذه المادة المعروفة بالكوتشوك تمدّ منها نحو كل جهة». (م.ن. ج 2، ص 122).

II ـ نماذج من إبداعه الشعري:

1. العقد الطويل:

سألتُ له الله أن يهدأ ... فقد تعب العقدُ مما رأى
رفيق لخصرك ما ينثني ... وكم قصَّر العقدُ كم أبطأ

أطال على الصدر تعريجَهُ ودار بكنزين قد خُبّئا
وراح وجاء، فلمّا اهتدى تدلّى، ولكنّه ألجئا
فيا ستّ: عفواً، فإنّ الذي تعلّق بالصَّدْر، ما أخطأ

(دفتر الغزَل، دار الفكر اللبناني، 1968، ص 29).

2. الشّفة:

وترنّح العنقودُ، يقطر لذّةً، لما انثنيتُ فقلتُ: إنّي ذقتُها
يا قوتة حمراء غاصت في فمي وشقيقةَ النُّعمان قد نَوّلتها
... ملساء مرَّ بها اللسان، فما درى لولا تتبّع طعمها لأضعتها
وكأنّما بخلت عليَّ بلفظةٍ وهناك في كُتُبِ العبيد قرأتُها...

(دفتر الغزل، صص 31 ـ 32)

3. المشط:

يا مشطُ: هذا شعرُ واحدةِ النِّسا أرخى ضفائره إليكَ، وأسلسا
يهنيكَ، يا مشط، الجمال سلاسلاً والمسك شمّاً، والحريرة ملمسا
ما بين سالفةٍ، ودورة وجنةٍ لمّا تركتَ الوردَ جئتَ النرجسا
واذا قسوتَ، وأنت تمعنُ مرَّةً في الضّمِّ أو في الشمِّ، قالتْ: ما قسا
واذا ظفرتَ بشعرةٍ سمحتْ بها أُوتيتَ من زادِ الصَّباح إلى المسا

(دفتر الغزل، صص 57 ـ 58)

4. فمّ:

أنا لا أُصدّقُ أنَّ هذا الأحمرَ المشقوقَ فَمْ!
بل وردة مبتلَّةٌ، حمراء، من لحمٍ ودمْ
أكمامها شفتان، خذْ روحي، وعلّلني بشَمّ
إنَّ الشّفاهَ أحبُّها، كم مرَّةٍ قالتْ: نعمْ

(م. ن. ص 72)

5. مَنْ يبكي لنا؟

نحن أهل الودّ من أهل الأسى أرضُنا الشَّوْقُ ووادينا الضَّنى
وجدَ الأحبابُ مَن يبكي لهم وغداً نمضي، فمَن يبكي لنا؟

6. جدَّتي:

«أمشي وتمشي جدَّتي في ثقلٍ ومهلةِ
أنا أجاري ضعفها وهي تُجاري قوَّتي
طفلانِ ما أحراهما بالرِّفقِ والمرحمةِ
... إنَّ الوقار والسنين اجتمعا في خطوةِ»

(الديوان الجديد، دار الكتاب اللبناني، بيروت 1962، ص 154)

7. سعيد تقي الدين*:

جُمعت عليكَ مآتم الأضداد بعد اختلافِ عقائدٍ ومبادي
... والرأي من جَدَل العقول وليس منْ ضَغْنِ الصدور وبغضة الأكبادِ
يا قلبُ أترابي أتى ميعادهم لو تسأل الدّنيا متى ميعادي!
ما طول أيامي وقد أضحت بهم غُللاً ودهرَ صبابةٍ وسهادِ؟

(الديوان الجديد، ص 250 ـ 257)

8. آخر العُرْس:

أصبحتُ في همٍ وفي يأسِ من هذه الدُّنيا، ومن نَفْسي
ما العيش من بعد الصِّبا والهوى! يا قلب هذا آخِرُ العُرْسِ

(م. ن. ص 275)

9. أبو تمام:

أفسحوا في محفل الشّعر لنا نحنُ من لبنانَ، من عليا الدُّنى
جيرة الأرز وضاحي ظلِّه والرّبى الخُضْرِ ووشي المُنحنى
في الجمال الزّهو، والحقّ الهدى مكَّنَ الله لنا ما مكَّنا
إنْ يكنْ غنَّى «أبو تمّامكم» فاسألوا عن شدوهِ لبناننا
... نحن في الفصحى رعينا ذمماً وشرعنا دونها سمر القنا
فكأنَّ العزّ من قرءآنها لم يكنْ إلاَّ إلينا، أو بنا
... مُدَّ للشعرِ بساطٌ حافل لو مشى ذو التاج فيه، لانحنى
بحبيبِ الشعرِ قد عاد الهوى وعلى ذكراه هزّوا السوسنا
أيقولونَ: قديمٌ؟ ويحهم! مَنْ يظنّ الشّمس هانتْ معدنا؟

(الديوان الجديد، ص 304 ـ 307)

10 الأخطل الصغير:

أيـقـولـونَ: أخـطـلٌ وصـغـيـرُ   أنـتَ فـي دولـة الـقـوافـي أمـيـر
ولـكَ الـتّـاج والـمـطـارفُ والـبُـردُ   وركـنٌ مُـجَّـلـلٌ، وسـريـرُ
فـاسـحـبْ الـذّيـلَ مـا تـشـاء وجـرِّر   إن مُـلْـكَ الـبـيـان مُـلْـكٌ كـبـيـر
... قد أبى الله في الفصاحة أن يغدو   مـنّـا فـي الـعـالـمـيـن أخـيـرُ!

(م.ن. ص 309)

ناصيف نَصّار:
تحديثُ الفلسفةِ العربيّة

□ من نابيه إلى الفلسفة:

■ وُلِد ناصيف نصّار، آخر العام 1940 في بلدة (**نابيه**) من متن جبل لبنان الشمالي (مسقط رأس مشاهير كثيرين، رئيف خوري*، أنطون سعادة* الخ). درس في لبنان وتخرّج، بعد اليسوعية، من جامعة السوربون في باريس، دكتوراً في الفلسفة، عمل استاذاً، فعميداً للآداب في الجامعة اللبنانية. علماني، قومي اجتماعي، لا يضيره الإفصاح عن «مارونيّته» المنفتحة على الآخر كذات. في أعماله، منذ الستينات حتى اليوم، خاض العلاّمة الكبير ناصيف نصّار معركة تحديث الفلسفة العربية، بالتدريس والكتابة والسجال، وفي كل حال، باحترام **عقل الآخر**، وتثقيفه وتعويده على التفاكر النقدي، في بلاد يسودُها التناكرُ والتنابذ، ويحكمها التكاذبُ والتوارث الاستبدادي.

■ من مؤسسي الجيل الفلسفي العربي الجديد، ومن بُناة النهضة الثقافية العربية ما بعد نكسة حزيران 1967، كتبَ بالفرنسية والعربيّة؛ وتُرجم بعض أعماله إلى الأجنبية (الاسبانية، ترجمة كتاب «**الفكر الواقعي عند ابن خلدون**»، مكسيكو، 1980). منذ كتابه الأول، **ابن خلدون**، جمع ناصيف نصّار بين الفلسفة والاجتماع، فقال **مكسيم رودنسون** في وصف محاولته العلمية الأولى: «... ومن هنا يتبيّن ما تنطوي عليه محاولة ناصيف نصّار من فائدةٍ وغنىً وعمق، فكتابُهُ يرتكز على إطلاع خارق، سواء على صعيد معرفة **تراث ابن خلدون**، وبيئته الاجتماعية التاريخية، أم على صعيد الإشكالية الفلسفية والسوسيولجية...» ونبّه **ميشال الآر**

إلى أهمية امتلاك ناصيف نصّار «صفات عقلية ومنهجية نادرة، إذْ عرف كيف يضع معارفه المتينة في الفلسفة الحديثة، بدون تزييف للحقائق والآفاق، في خدمة بحث تاريخي يدور على مفكر من القرون الوسطى». ولا ريب ان واقع «المثقف العربي» في القرن الرابع عشر يستدعي نظراً جديداً في مفكّر استخدم العقل الفلسفي، بوهم إلغاء الفلسفة نفسها. تفرَّغ، سنة 1967، للتدريس في الجامعة اللبنانية (قسم الفلسفة) ودرّس وحاضر في عدّة جامعات عربية وأوروبية؛ وساهم في تأسيس «الجمعية الفلسفية العربية» (عمّان) مع **عادل ضاهر*** وآخرين. وتبقى أعماله الفلسفية مقياس مكانته بين أعلام التفلسف العربي المعاصر.

□ أعماله: من ابن خلدون... إلى الهجرة الفلسفية:

■ 1967: صدرت الطبعة الفرنسية من كتابه «الفكر الواقعي عند ابن خلدون» عن مطابع فرنسا الجامعية **La pensée réaliste d'Ibn Khaldun (P.U.F., Paris, 1967)**. وفي العام 1981 صدرت طبعته العربية الأولى (دار الطليعة/ بيروت، ثم صدرت طبعتان منه، سنة 1985، و1994). صاغه المؤلِّف بقلمه، ووضع له عنواناً فرعياً: «تفسير تحليلي وجدلي لفكر ابن خلدون في بنيته ومعناه»، وقال في علاقة ابن خلدون بشيخه محمد بن ابراهيم **الآبلي**: «وفي التحليل الأخير، ما تثيره علاقة ابن خلدون مع الآبلي هو **مسألة ثقافة ابن خلدون الفلسفية** والأصول الفلسفية لنظرياته في (**المقدمة**). فالآبلي هو الشيخ الذي علَّم ابن خلدون مبادىء الفلسفة، إذ أدخله عالم العلوم العقلية، وأرشده في دراسة المنطق والرياضيات وعلم الأصول وسائر فروع الحكمة [...]» (**الفكر الواقعي**، م.س. ص 30). ويلفت الدكتور ناصيف نصّار الى أول كتاب فلسفي وضعه ابن خلدون بعنوان «**اللباب**»، وهو مختصر لمؤلف الرازي الموسوعي (**المحصّل**)؛ فلا يرى مسوّغاً لأن يهمله الدارسون، ويستخلص فلسفياً من ابن خلدون ما يلي:

■ «ومعنى ذلك ان ارتفاع الوعي الذاتي الى مستوى العقل قد صاحبه استسلام خطير ورضوخ لا مشروط لأمرين، هما: **الأمر القرءآني، وأمر الأشياء الموضوعية**. فالعقل ليس الذات الإنسانية كلها، والوعي بالذات لا يقف عند حدود ما يتيحه العقل. وإذْ توقَّفَ ابن خلدون عند مستوى العقل، فإنّه وضع نفسه في مأزق مُخرِجٍ، يمكن طرحه على الشكل الآتي:

إمّا أن يضطلع العقل بحقوق الذات الإنسانية كلها، وعند ذاك تسقط صفة الإطلاق عن الأمر القرءآني وعن أمر الأشياء الموضوعية،

وإمّا أنْ تثبت صفة الإطلاق على هذين الأمرين، وإذْ ذاك تكون المعرفة الإنسانية بلا فائدة كبيرة.

ولكنْ لم يكن في استطاعة ابن خلدون الذهاب إلى إدراك مستلزمات فكره إلى هذا الحدّ العالي» (**الفكر الواقعي**، م.س. ص 356). من القرن الرابع عشر الميلادي إلى القرن العشرين، يتوغّل ناصيف نصار في نقده الفلسفي للفكر الاجتماعي السياسي والتاريخي، وصولاً إلى «نقد المجتمع الطائفي».

1970: صدرت الطبعة الأولى من كتابه «**نحو مجتمع جديد**» (دار النهار/ بيروت). ثم صدر الكتاب في عدة طبعات عن دار الطليعة ما بين 1977 و1998. وهو «مقدمة أساسية» لنقض الفكر الطائفي وتأسيس الفكر العلماني، كما جاء في المقالة السادسة (من الكتاب، صص 179 ـ 207): **نحو مجتمع علمي علماني**:

■ «إنّ النقد السوسيولوجي للمجتمع الطائفي هو الطريق الصحيح الذي يؤدّي إلى تخطي الطائفية السياسية ـ الاجتماعية بصورة شاملة. فالنقد من الزاوية الدستورية الشرعية يكشف عن التناقضات بين القوانين والدستور او بين القوانين وتطور الواقع الاجتماعي، وينتهي عادة إلى **المطالبة بالعلمانية لصيانة حقوق المواطن الأساسية من عدالة وحرية ومساواة**. من هذه الزاوية يتّضح ان النظام العلماني هو البديل للنظام الطائفي. لكن، اذا اعتبرنا تحليلنا للطائفية كنظام اجتماعي سياسي شامل، فإنّه يتضح ان **العلمانية** ليست سوى **بديل جزئي للطائفية السياسية**...» (م.ن. ص 181). وهنا يقرن الفكر الماركسي (التحليل الطبقي) بالفكر القومي (التحليل الاجتماعي القومي) لمواجهة الفكر الطائفي بوصفه نظاماً اجتماعياً كلياً، لا يمكن تخطيه بالفلسفة إلاّ جزئياً...» (را: **عادل ضاهر***: **الأسس الفلسفية للعلمانية**). وعلى غرار الحالمين الكبار، بمجتمع علمي وبدولة عالمة ـ من أفلاطون إلى فرانسوا شاتليه 1925 ـ 1985)، يحلم ناصيف نصار بـ «**مجتمع علمي علماني**» «تزول فيه الطائفية السياسية» ولكن الطوائف لا تزول حتماً: «**في المجتمع العلمي العلماني تعود الطوائف إلى دورها الطبيعي الأصيل، أي الدور الديني الاجتماعي، وتقوم بوظائفها ضمن الحدود الي تتوفّر لها في المجتمع [...]. في المجتمع العلمي العلماني، ينتقل الثقل السياسي من الجماعات الطائفية الى الجماعات الحزبية...**» (م.ن. صص **195 ـ 196**).

1979 طريق الاستقلال الفلسفي: سبيل الفكر العربي الى الحرية والإبداع (دار الطليعة/ بيروت، ط 2 سنة 1979 وط 3 سنة 1988) وفيه يتناول بعض أعلام التفلسف العربي المعاصر:

■ جميل صليبا* الذي رأى ان «هلال الفلسفة العربية الحديثة الذي ولد في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، سيصبح في هذا النصف الثاني من القرن العشرين بدراً ساطعاً» (را: **الفكر العربي في مئة عام**، بيروت، 1967، ص 568 ـ ورد عند ناصيف نصّار، في طريق الاستقلال الفلسفي، هامش 1، ص 17).

■ يوسف كرم (العقل والوجود، القاهرة، 1964).

■ محمد باقر الصدر*: فلسفتنا، بيروت، 1961.

■ زكي نجيب محمود*: جنة العبيط (القاهرة، 1947) و«**خرافة الميتافيزيقا**» القاهرة 1953؛ **المنطق الوضعي** (القاهرة، ط 4، 1965) و«**نحو فلسفة علمية**» (القاهرة، 1958)، «**شروق من الغرب**» القاهرة، 1951 (را: طه حسين*: مستقبل الثقافة في مصر، القاهرة، 1938)، وكذلك: «**تجديد الفكر العربي**»، و«المعقول واللامعقول».

كما تناول مؤرخي الفلسفة الآخرين: **ماجد فخري***، مثلاً، والمتفلسفين الجدد: **عادل ضاهر***، **أنطون سعادة***، **زكي الأرسوزي***؛ **محرِّضاً**، من **موقعه الأيديولوجي على الانتقال من الأيديولوجية الى الفلسفة ـ أو ما نسميه الأيديولوجية المضادة للأيديولوجيا التقليدية. وهنا يركز ناصيف نصّار على نقد نديم البيطار في «الأيديولوجية الانقلابية»** التي طوّرها في طبعة ثانية الى «الأيديولوجية الثورية»، بعدما طغى مفهوم «الانقلاب العسكري» على الفعل التغييري المنشود. كما يتناول أنور عبد الملك وهشام شرابي* ومجيد خدوري* وساطع الحصري* وكمال الحاج*. ويضع شروطاً للاستقلال الفلسفي (صص 210 ـ 215):

ـ شرط أول: رفض الانتماء الى أي مذهب فلسفي؛

ـ شرط ثانٍ: تعيين المشكلة الرئيسة وتحديد طريقة معالجتها مع مشكلات رئيسة أخرى ومع المشكلات الفرعية الواقعة تحتها؛

ـ شرط ثالث: النقد «فالنقد الفلسفي»، وعلى الأخص نقد النظريات الفلسفية، فن عزيز المذهب، صعب المسالك»؛ يضاف إليه، النقد المنطقي والنقد التاريخي الحضاري...

1978: مفهوم الأمّة بين الدين والتاريخ (دراسة في مدلول الأمّة في التراث العربي ـ الإسلامي) (دار الطليعة/ بيروت؛ ط 4، دار أمواج ـ بيسان 1992، بيروت).

1980: **الفلسفة في معركة الأيديولوجية** (دار الطليعة، ط 2، بيروت 1986).

1986: صدر له كتابان، أحدهما في بيروت وثانيهما في الكويت:

■ مطارحات للعقل الملتزم (في بعض مشكلات السياسة والدين والأيديولوجية)، دار الطليعة (طبعة أولى).

■ تصوّرات الأمّة المعاصرة، مؤسسة **الكويت** للتقدم العلمي (دراسة تحليلية لمفاهيم الأمّة في الفكر العربي الحديث والمعاصر)؛ (طبعة ثانية/ مصحّحة، دار أمواج/ بيسان ـ بيروت، 1994).

1994: **الأيديولوجية على المحك** (فصول جديدة في تحليل الأيديولوجية ونقدها)، دار الطليعة، بيروت (طبعة أولى).

1995: **منطق السلطة** (مدخل إلى **فلسفة الأمر**)، طبعة أولى (دار أمواج/ بيسان)، بيروت. يقع الكتاب في 12 فصلاً، موزعة على 191 مقولة؛ بلا مصادر أو مراجع معلنة: «هذا كتاب موجز في المبادىء العامة لظاهرة السلطة (. . .) أضعه بكل تواضع **في متناول جميع الناس**، من دون مقدّمات، ولا خاتمات» (تصدير، ص 5).

1997: **التفكير والهجرة** (من التراث إلى النهضة العربية الثانية)، صدر عن دار النهار ـ بيروت، وفيه أربعة أقسام:

I. في تاريخ الفكر العربي؛

II. في الاجتماع والسياسة؛

III. **في الفكر الديني والفكر العلمي**؛

IV. **في طريق الاستقلال الفلسفي**.

جاء في (ص 309): **الفلسفة والنهضة العربية الثانية**: «ما هي النهضة العربية الثانية؟ ما هي علاقتها بالمرحلة الراهنة من تاريخ العرب؟ كيف يمكن التفكير والعمل في سبيل إقامتها؟ وما هو تالياً الدور الذي يتعيّن على الفلسفة ان تؤدّيه في هذا السبيل، من دون ان تتخلى عن طبيعتها الشمولية؟» ويوضح انه يقصد بهذه **النهضة الثانية**، التالية للنهضة العربية الأولى (من حملة نابليون على مصر إلى سقوط فلسطين عام 1948)، **فلسفة جديدة** تقوم عليها النهضة العربية، ويرى ان العصر العربي الحديث ثلاث مراحل كبرى: **نهضات، ثورات، هزائم**. وعليه تكون النهضة المنشودة خروجاً من هزيمة، بالفلسفة أولاً، بالجهد والنضال ثانياً،

وبالتغيير البنيوي لوظيفة الاجتماع والدولة. . . وعليه، فإنَّ أعمال ناصيف نصّار نفسه، تقع في هذا السياق، بما أحدثت من قطيعة بين هزيمة 1967 ومقاومة بالعقل، وبالبندقية، لأجل النهوض العربي الأشمل. وتبقى المشكلة الأولى في نظره «هي أولاً، مشكلة **تحرير الفلسفة والعلوم من كل أشكال الهيمنة والوصاية**، وإطلاق الفاعلية العقلية في الفلسفة وفي العلوم إلى أقصى حدودها، حتى تتكوَّن لنا فلسفة حقيقية وعلوم حقيقية». (**التفكير والهجرة**، ص 329).



وعلى طاولة أبحاثه الفلسفية ـ العلمية، يتابع ناصيف نصّار، في نابَيْه، رهانَه على نهوض الفلسفة المستقلة عند العرب. مع علمه ان ذلك ليس شرطاً كافياً للنهضة العربية «الثانية» المنشودة، المشروطة بظروف اقتصادية وثقافية عربية، جديدة، غير الشروط القائمة. . . واذا تقدّمت الفلسفة وتراجعت الجغرافيا الحضارية العربية، فإنَّ مسيرة التحرّر العقلي العربي لن تصب قريباً في مصب العولمة العلمية الجديدة.

إمِلي نَصْرالله:
أدبُ الرَّفاهة الينبوعيّة

□ هي: خيالُها

إملي أبي راشد، المولودة في الكفير من جنوب لبنان، المُحتلّ والمحرَّر مثل القلب؛ (الكفير القريبة من إبل السقي، ضيعة شيخ الأدب الشعبي سلام الرَّاسي) يجمعها الينبوع والطائر بالأعماق وبالآفاق. من اسم زوجها استعارت بعض اسمها (فيليب نصرالله). فصارت مشهورة بعد ذلك باسم جديد: إملي أبي راشد نصرالله. لكنَّ الحِبْرَ يستعيرُ من ينابيعها الحميمة ما يجعل الكلامَ صلاةً واشتقاقاً لمفرداتِ أرواحٍ جديدة.

بدأت إملي، الآتية بلا تحديد من الأربعينات، دراستها الأولى في مدرسة الكفير؛ ومنها انتقلت إلى الدرس الثانوي في الشويفات (الكلّيّة الوطنيّة)، والجامعي في كلية بيروت الجامعية، ثم الجامعة الأميركية حيث تخرَّجت سنة 1958 بدرجة بكالوريوس آداب.

شبابيّةٌ في حياتها وأدبها، لذا تترك عمرها الحقيقي في «ملاك الأسرار»، وبخيالها ترسم ذاتها؛ بعدما عملت في الصحافة والتدريس؛ من اللبنانيّات القليلات اللواتي بدأنَ مهنة الكتابة مبكّراً، وتابعنَ فيها مدى العمر ـ خلافاً لليلى بعلبكي* مثلاً، التي بدأت بقوّة مع روايتها «أنا أحيا» (Je vis) التي نُقلت إلى الفرنسية وأطفأتْ شمعدانها الروائي مع «الآلهة الممسوخة» ـ فيما إملي نصرالله تواصل منذ العام 1962 حتى اليوم سيرتها الأدبية، كأنَّها دائماً أولى. تُخاطب الشباب، وكل جيل متجدّد بالواقعة وبالكلمة. تُرجم لها، إلى الإنكليزية والألمانية

والدانماركية بعض أعمالها؛ ونالت جائزة سعيد عقل وجائزة «أصدقاء الكتاب» على روايتها الأولى دائماً: **«طيور أيلول»**.

إلى القصة والرواية، أرادت إملي نصرالله إضافة البحث التأريخي، فوضعت في جزئين: **«النساء الرائدات في الشرق وفي الغرب»**. كسواها من كبار المبدعات والمبدعين، ما زالت دون عتبة التكريم او التقويم الآكاديمي والثقافي الذي تستحق.

الولادة الإبداعية:

سنة 1962، وُلِدَت إملي نصرالله ولادتها الإبداعية الدائمة، المعلنة. وربما ولدت قبل ذلك مراراً. لكن روايتها **«طيور أيلول»** التي ظهرت في ثماني طبعات حتى العام 1993، رفعت عالياً راية الكتابة النسائية، وأعطت نكهةً طيّبة لحبر أيلول وطيوره العابرة فوق الكفير **«حيث امتزجت ذرّات كياني بذرات ترابها الأحمر»** كما تقول في الإهداء. وتضيف في النص (صص 14 ـ 15):

■ «أهو طائرٌ غريب، لاجيء، ينشد الدفءَ على الأشرعة المصفّقة فوق الرّمال الحمراء؟ أم هو طائرٌ مهاجر واحد من طيور أيلول، تلك التي عرفتها في سماء قريتنا؟ [. . .] لا تزال الأشياء كما تركتها هناك، فالقرية لا تحفل كثيراً بمرور الأيّام. إنَّ الزمن ينزلقُ على صخورها الصلدة، كما تزلقُ شفتايَ، في تعبّدٍ صامت، على الصَّخْرةِ الرمادية. . . لا أدري لماذا تخطر ببالي هذه الصُّوَر الحبيبة، ، وأنا أُفكّر في استمرار الحياة العنيد، الحياة الزاخرة، هنا، في هذه الحظيرة البشرية. وتختم (ص 245): «وقبل أنْ أغيبَ عن أعين القرية، وقفتُ أُلقي عليها نظرة وداع، وقد أفلت الزّمامِ من يدي، وبتُّ **كرة طائرة بين مدينة تمسخُني وقريةٍ تنكرني**. وقفتُ هناكَ، أمدُّ ساعديَّ للريح: **بطلة خائرة في حلبة الصراع، نقطة استفهام على جبين الأرض**».

منذ 1978، **والكفير** هذه تحت الإحتلال الإسرائيلي، ابتعدت من فضائها الطيور، ومن أرضها ابتعد الأهل، وبقيت الأجيال المقاومة، تحت لفَّة شيخ الجبال: **حرمون** (جبل الشيخ) المطلّ على جبل عامل أو الجنوب بأسره. وتتنهّد إملي، وتنهد إلى مرارة الكتابة: **شجرة الدّفلى**، هي روايتها الثانية، الصادرة للمرّة الأولى عن (دار نوفل ـ 1968)، والمُعاد طبعها سنة 1981، (طبعة رابعة). هي **قصة ـ قصيدة** (ص 16):

الجسدُ الفوّارُ يتمايل كغصونِ الكينا

أمام عاصفة هوجاء.

تحوَّلت أعضاؤها إلى ورقاتٍ خضراء ناحلة

ليِّنة، تعبرُ حولها الرياح، تدغدعها

تميلها في كل اتجاه، وهي خاضعة، مستسلمة، بلذة.

ترقص!

انها تنتفضُ انتفاضاتٍ موقّعة. ولم يعد الطبلُ والتصفيق مصدر الإيقاع.

إنفصل كيانها وسمعها عن الجماعة...

عزلتها الأنغام الداخلية وصخبُ أصوات الذاكرة.

■ إنَّها المرأة ـ **الرهينة** ـ التي ستنضح منها مراراتها الشرقيّة، عبر جسدها، «مغرز الإبرة»، والتي ستظهر في رواية ممتعة سنة 1974؛ ثم تلتها سنة 1980، رواية **«تلك الذّكريات»** في طبعة أولى، (نوفل، 1986، طبعة ثانية)، مهداة إلى زوجها (فيليب). رواية عن «حرب السنتين» في لبنان، التي تناولها أيضاً (الياس خوري: **غاندي الصغير**). بنية الرواية، تمهيد، شهادتان، وصف **الأتون**، الرحيل (من لبنان)، العودة إلى الوطن (العائلة الدائمة والكبرى): «**بعد سنتين قطعوا شجرة الكينا**. قلعوها من جذورها. آلات جهنميّة غزت الجوار وهاجمت الخضراء الشامخة. سألتِ الشجرةُ قبل أنْ تنطرح فوق التراب: ـ لماذا؟» (ص 240).

■ إنَّها أديبة **«الإقلاع عكس الزَّمن»**، الزَّمن الذي جعلته الحرب على لبنان مضاداً للحياة، للبشر، للطيور، للأشجار، للمياه، للهواء، وللحجارة والكلمات. صدرت في طبعة أولى عن (دار نوفل ـ بيروت، 1980) واستمرت في طبعات، مع صورة غلاف بريشة (مهى نصرالله)، وإهداء من إملي إلى والدها.

سنة 1993، صدرت الطبعة الخامسة لرواية **«الباهرة»** المكتوبة عن الشباب ولهم، في عدّة فصول قصيرة. تراهن الكاتبة على ان الجيل الجديد من الشابات والشبان، سيقرأ ما هو مكتوب لهم بالتخصيص. وسواء صحَّ رهانها أم خابَ فألها، فهي وضعت نصوصها هذه برسم أصحابها (منذ العام 1975): «ـ المستقبلُ ثمين. والغد أمامك، والمغامرة تحملك فوق كفّيها، ورفيقك يقيك عثرات الطريق. تابع المسيرَ يا مختار. وامضِ بثقةٍ واطمنان». (ص 40). هنا الباهرة هي **الأُمّ والكاتبة معاً**، ويبقى الإبن مبهوراً بشبابه أكثر، فهل يسمع، وهل يصغي لما يقرأ؟

□ يوميات زيكو:

■ لكنْ، لماذا اختارت إملي نصرالله اسم الهر (زيكو) ليروي في «**يوميات هر**» (دار الكتاب العالمي، بيروت، 1997) ذكرياته عن بيروت في زمن الحرب؟ «إنَّ هذه الرواية تحاول الإجابة عن بعض تلك الأسئلة، كما انها مستوحاة من حقيقةٍ وواقع، حتى إنِّي لم أجد ضرورةً في استعارة الأسماء: **فزيكو** شخصية حقيقية، كذلك صديقتُه **منى**؛ ومن خلال هذه الصداقة اللطيفة، نرافقهما، خطوة خطوة، وهما ينتقلان من زمن السلام والأيام الحلوة، إلى آلام الحرب وويلاتها. يقولُ بعضهم: أيام الحرب يجب أن تُمحى من الذاكرة وتُطوى صفحاتها نهائياً. هذا رأي. أمّا أنا، فأقول: يجبُ أنْ نتذكَّر، لنعتبرَ، وربما ليكون الماضي أُمثولةً لأجيال الغد» (**يوميات هر**، ص 5 ـ 6).

□ يقظة الجمر أم غفوته؟

في آخر أعمالها الروائية، الجمر الغافي» (دار نوفل، بيروت 1995)، تعالج إملي نصرالله موضوعة: **عجز البراءة**؛ وترمي إلى جعل الجمر الغافي يتوهّج مجدّداً تحت الرماد، رماد الحرب والاحتلال، وذكريات ما كان وما صار جرحاً عميق في النَّفس المطمئنة ـ اللوّامة معاً:

■ «نهضتْ الجورةُ تواجه رفيقَ زمانها، **جبل حرمون**،
مثلما تعوّدت، منذ أول حجر نُصِبَ في عمرانها؛
هادئة، واثقة بحضورها وديمومتها...
البشرُ يأتونَ ويرحلون...
من كل مكانٍ، وإلى أي اتجاه...
وهي باقية في صبر انتظارها» (**الجَمْرُ الغافي**، صص 348 ـ 349).

□ قصصُ الأحلامِ للأيام:

ما بين 1973 و1990، وضعت إملي نصرالله خمس مجموعات قصصية مطبوعة، وما زالت تحت الطبع قصص وروايات، منها: **محطّات الرحيل**، **الليالي الغجرية**، **ونساء زائدات** (جزء ثالث). لكنَّ، النكهة تختلف بين رواية وقصة في محبرة الكاتب الواحد؟ هذا يتوقّف، عند إملي، على الروح الذي يسكنها وهي

تكتب نفسها من خلال ظروف وأشخاص يستمدّون حياتهم من إناءِ أزهار ومن محابر خيالها، وهواء ورقها.

■ سنة 1973، نشرت «**جزيرة الوهم**»، مجموعة قصصية للأطفال أو للشبّان، كما ترغب؛ وتكرَّرت في ست طبعات (آخرها عن بيت الحكمة، 1993).

■ ثم صدرت مجموعة «**الينبوع**» في طبعة أولى سنة 1978، وظلَّت تتكرّر في طبعات (نوفل، 1983)، على إيقاع **إذا**: «إذا كنا لا نزال أحياء فلأنَّ الينبوع يتدفّق في قريتنا كل عام... وإذا... وإذا... حياتنا على الأرض أسطورة (م.ن. ص 10). والحال، كيف نعيش الأسطورة بلا أسطورة، بعضها الكتابة.

■ المرأة تكتب عن المرأة، او تكتبها، في «**17 قصيدة**»، فيما آدم كتبَ حوّاءه أو كتبتْهُ حوّاؤه في قصة واحدة، ما زالت تتشظى حتى الآن: «المرأة في 17 قصة» صدر في طبعة أولى (نوفل 1984)، أوّلها الصَّحْراء، وآخرها صحراء **النسوان**: «كم يطول صيفُ النساء هذا؟ سنة؟ سنتين؟ أم بضعة أيام.

كانت الطبيعة قد خَصَّتْ المرأة بموسمٍ إضافي من الإشراق والدفء، بدلاً من الغبن اللاحق بها» (**المرأة**، ص 193).

وبعدها، مجموعتان: إحداهما عن «**الطاحونة الضائعة**» (نوفل، 1985) أو أرجوحة الحلم في أوقات الضيق واليأس ما بين 1981 و1984؛ وثانيتهما عن «**خبزنا اليومي**» (نوفل، 1990)، موضوعها: «تسجيل القصف المباشر (الرصاصة تكتب القصة).

هكذا هي رحلة هذه المبدعة من قرية حرمونيّة، ثلجية تنعمُ الطيرُ في قيلولتها بين أصابع جميلاتها، إلى مدينة مثقّفة، كانت حرَّة، فجاءت لتأخذ منها حريتها الكبرى. وهنا كتابات عظيمة للدفاع عن تراب الوطن وعن حرية لبنان ـ العرب. فهل أجمل؟

حَمِيدَة نَعْنَع (1946 ـ إدلب)
الكتابة ضد أحلام السياسة

■ حميدة نعنع، تُولد في إدلب السورية (سنة 1946)، وتدرس حتى العام 1967، في الثانوي، وتتخرّج من جامعة دمشق سنة 1971، مُجازةً في الآداب؛ وتكتب شعراً، نقداً، قصصاً وروايات. تبحثُ في محيطها عن نفسها فلا تجد سوى المنفى. لا ترجع القهقرى، فمسقط الرأس أمامها دوماً. تتابع الدرس والعمل والكتابة في باريس، فتنال شهادة الدبلوم، وتعمل في الترجمة لدى الأونيسكو، دون أن تخرج من جلدها الأدبي والصحافي.

في دمشق، انطلقت حميدة نعنع شاعرةً، مع «**أناشيد امرأة لا تعرف الفرح**» (دار الأجيال/ 1970)، وفي بيروت ما قبل الحرب، تركت وشماً نعنعياً على أوراق مجلة «البلاغ» وسواها من مجلات لبنان وصحافته؛ ولكنّها رست على ثلاثة أنواع أدبية، خارج الشّعر الذي لم تتابعه علناً أو مباشرة:

I ـ الأدب الروائي:

لها في هذا المجال عملان مميّزان صدرا في بيروت عن دار الآداب، على التوالي سنة 1979 (**الوطن في العينين**)، وسنة 1989 (**مَنْ يجرؤ على الشّوق**).

1) روايتها الأول، «**الوطن في العينين**»، نُقلت إلى الإنكليزية، وصدرت سنة 1995 في المملكة المتحدة، بعنوان (The Homeland) بقلم المترجم مارتين آسر، وفي منشورات (غارنيت ـ لندن). وحظيت باهتمام نقدي واسع، في عدد من المجلات والصحف والكتب، أبرزها:

ـ الروائية حميدة نعنع **وهموم الإبداع** بين دمشق وباريس (جريدة الشرق

الأوسط، عدد 23/ 6/ 1982، ص 12).

ـ **الوطن في العينين**، بقلم ناديا حمدان، شؤون المرأة، كانون أول/ ديسمبر 1994 صص 103 ـ 114.

ـ المجال الموعود: مواعيد عشق إنساني. مساحة الواقع ومسافة الزمن الروائي الجديد، مقاربات لثلاث روايات، بقلم **الياس لحّود***، مجلة «كتابات معاصرة» عدد تشرين الثاني (نوفمبر) 1989، صص 10 ـ 18.

2) **أمّا رواية «مَنْ يجرؤ على الشوق»** (الواردة خطأ في معجم الروائيين بعنوان «كيف أجرؤ على الشوق؟..»)، الصادرة بعد عشر سنوات من صدور روايتها الأولى، فقد استقبلت بما لا يقلُّ عن سابقتها، حيث تناول النّقاد من خلالها موضوعات جادّة: أزمة الذات؛ هموم الإبداع والإتجاه القومي؛ ومشكلة الهجرة العربية في رواية «مَن يجرؤ على الشوق» (را: مجلة **الآداب**، 9 ـ 11 سنة 1995، صص 67 ـ 68).

II ـ الدراسة:

لها في هذا المجال عمل وحيد، صدر في القاهرة (دار المستقبل العربي) سنة 1988، بعنوان شاعريّ: **«الصّبح الدّامي في عَدَن»**.

III ـ المقالة:

عمل واحد، أيضاً صدر لها في بيروت (المؤسسة العربية/ سنة 1922) بعنوان **«من دفاتر امرأة»**، سنقف عند نماذجه وتفاصيله، في محاولة للإطلال على هذا العمل الجميل، كسينين، الذي تحاول من خلاله ان تطل حميدة نعنع شاعرةً وناقدة وروائية، كاتبةً رائعة في آن.

هنا نماذج من دفاترها:

1) **نار النعنع**، بقلم جبرا ابراهيم جبرا*:

«حميدة نعنع بنت عصرها لدرجة مذهلة، إنَّها في مكان يقع فيه حَدَثٌ مهم، تلاحظ كل شيء، وتراقب كل فعل، ولا تسمح لعينها بأن تغمض ثانية واحدة عمّا يجري بحق الانسان، له أو عليه؛ وتحاسبُ اللحظة الراهنة وهي تنزلق في اتجاه التاريخ ولا تنساها، وتجعلنا معها لا ننساها نحن أيضاً وتتراكم دفاترها[...]. إنَّها إلى ذلك كله، امرأة مضروبة بمئة، تنظر في دواخل نفسها اللاعجة أبداً،

العاشقة أبداً. بل هي شاعرة عشق ليس من نهاية لفرحها وذهولها وفجيعتها، مدفوعة بروعة الأشياء ومأسويّتها معاً. يجتذبها العشّاق أينما كانوا، تلتهبُ حماساً لهم، ودفاعاً عنهم، وتذوب أسىً عليهم [. . .]. ولذا يكفي أن تقرأ عدداً من أوراقها لتدرك أنَّها تحمل على كفّها النار أينما ذهبَتْ. مفكِّرة، ناقدة، مؤرخة، روائية، سياسية، شاعرة، مشاغبة، منطلقةٌ أبداً، عائدة دوماً. والقناع الصحافي إنَّما تضعه وترفعه على هواها وفق تقلّبات اللحظة الآنية؛ على شفتها سؤال تلو سؤال، وفي قلبها ينبض الجرح الأبدي إيّاه، ذلك الجرح الشخصيّ الخاص الذي لا يعرف وجودَه ومغزاه إلاَّ المبدعون». (**من دفاتر امرأة**، مقدمة، صص 5 ـ 7).

2) رجل/ اسطورة:

«ها نحن اليوم متقابلان على طرفي العالم، يجري كل منا بإتجاه صاحبه، لكنَّه يضلّ الطريق إليه كمسافر في الصحراء وأقدامُهُ تخبُّ في الرمال. أنت لم تصلْ بعد بحري وموانئي، بينما تظنُّ أنَّك اختصرت المسافات فلفظتْكَ الأمواج إلى الشاطىء تعباً لا منتصراً. . .

«قل لي: ألمْ يعلّموك صغيراً أنَّ في الحب وحدَه لا انتصار ولا هزيمة؟ بل مئات الكلمات التي قيلت وآلاف الكلمات التي لم تُقَل. . . مئات النظرات الجريحة. . . وعشرات القصائد التي لم تُكتب. . .

«اليوم لن أطرح عليك أسئلة، فأنت المحاصر بكل الجهات سيكون صدري مرفأَ حرّيتك. . . إذاً: كُنْ غاضباً او سعيداً. . . كُنْ رافضاً او شهيّاً. . . لكنك حاول أن تكون ذلك الرجل الذي يوازي اسطورة. . . كُنْ جديراً بما أنتَ، ولنتّفقْ عندما نشيخُ معاً على ما بيننا من تعارض. واليوم. . . اليوم كل شيء مؤجّل حتى نلتقي». (**من دفاتر امرأة**، ص 235).

3) الأشجار/ النساء:

«الأشجارُ لا تجلسُ في مقهىً وتنتظرُ،
والنساءُ أيضاً.
سئمتكَ أيُّها الرجل الذي نسيت اسمه
أيتها النخلة البائسة
واليوم أبحث عن ثلاثة رماح تحت المطر
أغرزها في قلبي، وأمضي كالطيور المهاجرة،

أبحثُ عن غجريّ ذي ضفائر طويلة
يعرفُ الدهشةَ والغرامَ الأوّل، والقبلات الصغيرة.
ماذا تعرفُ عني؟
ماذا يستطيع رجلٌ مثلك أن يعرفَ عن روحٍ تنهمرُ كالشلاّل،
روح تعشق وهي ترنو إلى بلادٍ بعيدة؟
تحلم برجالٍ أحرار لا تكبّل قلوبَهُم العبوديّة
لا ولا تعرف ثُغورُهُم السأمَ.
اليومَ أودّعك بلا حزن،
أنزع حبّي عن صدركَ كما تُنْزَعُ الأوسمة [. . .]
جارحةٌ أنا. . . جارحةٌ أنا يا صديقي
ومنذ بدءِ الخليقة أدخنُ كثيراً، وأُحبُّ كثيراً،
لكنّني منذ بدءِ طفولتي أخافُ رجال الشرق الماضين إلى قَدَرِهم كالقطيع،
جارحة أنا. . . جارحة كالرّمح،
جارحة تحنُّ إلى عينين غائبتين لم تكتبا بالعبودية بعد
فيهما أهيم كالصباح المغادر فجره [. . .].
يدي تتلمّسُ دفاتري وأقلامي
فيتساقط حبُّ الرجال عن قلبي كدموع المطر.
وداعاً أيُّها الرجل المُطفأ، كل شيء في شرقكم مطفأ،
أنتَ والشمس والقمر وكذلك الغابات.
عبثاً أضحك لكُم. . . عبثاً أُحبّكم.
لقد زرعتم في قلبي أربع قارّات جريحة» (**من دفاتر امرأة**، صص 202 ـ 204).

4) بين حميدة وعقل الرجل:

«أحرقت كل ما كتبت عملاً بقول الشاعر الفرنسي ريفيردي: «لم يعد العالم يتّسع للكلمات».

«كان صديقي أحد الكتّاب الذين راهنت باستمرار على ان إبداعه سيكون منارةً في **أدبنا السياسي**، وكنت أُسمّيه **رجل القرن الواحد والعشرين**. وإذا كانت

النساء منذ الأبد يفتن بجمال الرجل، **فأنا الوحيدة**التي أبدأ افتتاني بأي رجل على سطح الكرة الأرضية، **بعقله**، ولهذا السبب كتب ذات يوم ناقد معروف هو **جورج طرابيشي*** عن روايتي الأولى «الوطن في العينين» قائلاً: «لقد عرفنا البطل فرانك جيداً؛ لكننا لم نتعرّف إلى ملامحه الفيزيائية أو لون عينيه، أو لون شعره، فهل **عشقت نادية، بطلة حميدة نعنع، عقل فرانك** ونسيت كل شيء»؟ وهكذا نبّهني جورج إلى حقيقة كنتُ حائرةً في تفسيرها طيلةَ عمري، أقول ذلك لأفسّر تلك العلاقة الغريبة التي نشأت بيني وبين عقل صديقي الكاتب الذي أحرق أوراقه [. . .]. وفاجأني ذلك الصديق بعد صمتٍ قائلاً: «**ببساطة فعلت ما فعلت لأنّني** أقتربُ من الموت، ولم أشعر أنَّ للكلمات معنى». (م.ن. صص 190 ـ 191).



وبعد مَنْ أنتِ أيّتها المرأة العربية الهائمة في محبرة الكتابة؟ وهل أحلام الحبّ أشهى من أحلام السياسة؟ وهل أنتِ أنتِ بعد كل هذا الذي حلمت وعملت؟ «وحيدة أتساقط على كل رصيف، وألوح لنسيم مقبلٍ من غابة. **وحيدة وأنا** مع الأصدقاء؛ **وحيدة وأنا** بعيدة عنهم؛ **وحيدة وأنا** أعشق رجلاً آخر غير الذي أنتظر؛ وحيدة وأنا أهجر العشيق إلى **بلادٍ بعيدة تأكل وتموتُ بحرية** [. . .] **بينما أصبح شِعْري شلالاً من الأغنيات الحزينة. . . لماذا تكون الوحدة هي اللحن الأبدي في عمري؟**» (م.ن. صص 57 ـ 58).

ميخائيل نعيمة (1889 ـ 1988)
من قمّة صنين إلى قمة الأدب الفلسفي

□ ناسك العالم:

«ميشا»، ميخائيل نعيمة، الموسوم بـ «ناسك الشخروب» هو في تجاربه وأعماله واحد من نسّاك العالم، بل من عِقده الفكرية النادرة. جاء من قمة صنّين، إذ وُلِدَ في بسكنتا سنة 1889، إلى قمة أدبه الفلسفي التي صنَّعها بنفسه. لبناني، رحماني، أرثوذكسي في نصرانيّته، إنسانيّ في كلمته وعشرته ورحلته. دار حول العالم ـ من فلسطين (الناصرة) حيث درس في (المدرسة الروسية)، إلى موسكو القيصرية، فالولايات المتحدة الأميركية (1916) جامعة واشنطن، مع إجازتين في **الأدب والحقوق**؛ وإيفاده من قبل القيادة الأميركية إلى جامعة رين (Rennes) الفرنسية، إبّان الحرب، وعودته منها إلى أميركا سنة 1919. حينها أسَّس مع جبران وآخرين، «الرابطة القلميّة» التي دامت مدى 1920 ـ 1930، وعاد سنة 1932 إلى بسكنتا متوحّداً فيها مع نفسه وقلمه، حيث وضع أهم أعماله، كما سنرى.

من أبرز دارسيه الآكاديميّين الدكتور **محمد شفيق شيّا*** **(لم يذكره معجم الروائيين العرب، م.س. حوله، صص 443 ـ 444) الذي وضع عنه أطروحة في الأدب الفلسفي (جامعة القديس يوسف/ منشورات نوفل)، والدكتور نديم نعيمة (الفن والحياة، النهار/ بيروت 1973)، ورياض فاخوري (تسعون ميخائيل نعيمة)، وثريا ملحس (ميخائيل نعيمة الأديب الصوفي)، والدكتور متري بولس (الخوارق وميخائيل نعيمة) ومحمد صايغ (بين نعيمة وجبران ـ وثائق لم تنشر، القاهرة 93).**

على مدى 99 عاماً، وضع وعرَّب 37 عملاً، منها 6 أعمال أو 7 أعمال

قبل عودته إلى لبنان سنة 1932، والبقية (حوالى 30 عملاً) وضعها في لبنان، بعيداً عن الناصرة وموسكو وواشنطن، وحتى بيروت، التي لم يكن يزورها إلاّ نادراً. عضو شرف في اتحاد الكتّاب اللبناني، وصديق لكمال جنبلاط* (را: مقدمة ديوان فرح). توزّعت أعماله الـ 37 على الأنواع الأدبية الآتية:

قصة	:	07
رواية	:	01
مسرح	:	02
شعر (انكليزي) معرَّب	:	01
سيرة ذاتية (سبعون/ 3)	:	03
مقالات/ دراسات/ نقد	:	21
ترجمة (النبي)	:	01
مختارات منه	:	01
أحاديث مع الصحافة	:	01

I ـ قصص نعيمة:

■ سنة 1914، نشر ميخائيل مجموعته القصصية الأولى: **سنتها الجديدة**، وهو في أميركا، قبل ذلك، ماذا كتب؟ وأين نشر؟ في العام التالي، سنة 1915، نشر قصّة «**العاقر**»... وانقطع على ما يبدو عن الكتابة القصصية حتى العام 1946 (**لقاء**)، إلى أن صدرت قمّة قصصه الموسومة بعنوان (**مرداد**)) سنة 1952، وفيها الكثير من شخصه وفكره الفلسفي. وبعد ستة أعوام، نشر سنة 1958 (**أبو بطّة**)، التي صارت مرجعاً مدرسيّاً وجامعيّاً للأدب القصصي اللبناني/ العربي، النازع إلى العالمية؛ وكان في العام 1956 قد نشر مجموعة «**أكابر**». (التي يُقال إنّه وضعها مقابل كتاب («النّبيّ») لجبران، (**مرداد موضوع بالانكليزية، معرَّب**).

II ـ أدبه الروائيّ:

■ سنة 1949، وضع م. نعيمة رواية وحيدة بعنوان «**مذكّرات الأرقش**»، بعد سلسلة من القصص والمقالات والأشعار التي لا تبدو كافية للتعبير عن ذائقة نعيمة المتوسع في النقد الأدبي وفي أنواع الأدب الأخرى. والسؤال لماذا اكتفى

الكاتب بهذا النموذج الروائي اليتيم؟ ربما وجد في القصصي والروائي نموذجاً سردياً مشتركاً. وسيكون الحال كذلك مع الأنواع الأدبية كالمسرح والشعر والسيرة... فيما كانت المقالات والدراسات هي الطاغية (22 عملاً من أصل 37).

III ـ مسرحية «الآباء والبنون»:

وضعها نعيمة سنة 1917 (وهي عمله الثالث، بعد مجموعتين قصصيّتين)، فلم يكتب ثانية في هذا الباب سوى مسرحية **«أيوب»** (صادر/ بيروت 1967).

ـ شعر (انكليزي معرَّب):

■ مجموعته الوحيدة «**همس الجفون**» وضعها بالانكليزية، وعرَّبها محمد الصبَّاغ سنة 1945 ـ إلاَّ أنَّ الطبعة الخامسة من هذا الكتاب (نوفل/ بيروت 1988) خلت من أية إشارة إلى المعرِّب.

V ـ سيرة ذاتية:

بعنوان «سبعون» وضع قصّة حياته في ثلاثة أجزاء ما بين 1959 و1960، ظنّاً منه ان السبعين هي آخر مطافه، ولكنّه عاش حتى التاسعة والتسعين، وبذلك بقي عقدانِ من عمره خارج سيرته هذه.

VI ـ تعريب:

قام م. نعيمة بتعريب كتاب «النبيّ» لجبران، كما قام آخرون من بعده بتعريبه (مثل يوسف الخال: نشرة **النهار**). فكانت نشرة نعيمة متأخرة جداً (سنة 1981)، وكانت شهرة (النبي) عربياً قد تجاوزت آفاق لبنان.

VII. **مختارات** من ميخائيل نعيمة (جزء واحد) **وأحاديث مع الصحافة** (جزء واحد ـ سنة 1974).

VIII ـ دراسات/ مقالات/ نقد/ رسائل:

هنا وضع ميخائيل نعيمة ثقله التأليفي (22 كتاباً)، نوردها بتسلسلها الزّمني:

1923: **الغربال.**

1927: **كان ما كان.**

1932: المراحل؛ دروب.

1934: جبران خليل جبران.

1936: زاد المعاد.

1945: البيادر.

1946: كرم على درب.

الأوثان.

1948: صوت العالم.

1949: النّور والديجور.

1953: في مهبّ الريح.

1957: أبعد من موسكو ومن واشنطن.

1963: اليوم الأخير.

1965: هوامش.

1972: في الغربال الجديد

1973: مقالات متفرّقة.

☐ من وحي المسيح.

1977: ومضات، شذوذ وأمثال.

☐ الجندي المجهول.

نماذج من أدبه الفلسفي:

1) الصّوتان: (جبران وميخائيل):

«اسحبها! لا بل اسحبها أنتَ! هو جدال قصير كنا نبدأ به أكثر مقابلاتنا. فلا نتبادل السلام حتى يسأل واحدنا الآخر طمعاً باكتشاف قصيدة لم يشقّ بعد حجابها عن وجهها. أتيتُ جبران هذه المرّة ـ وذلك في أواسط أيار سنة 1918 ـ وللحال فهمتُ من شدّة إلحاحه عليَّ بإبراز قصيدة أنَّ عنده شيئاً جديداً يقرأه لي. ولم يخب ظنّي. فما ان استقر بنا المقام وأشعلنا كل واحد سيكارة وأترعنا كأساً من النبيذ حتى تناول جبران دفتراً، وقبل أن يبدأ بالقراءة مهّد السبيل بقوله: «هذه ستعجبك يا ميشا! هي قصيدة ذات صوتين [...].

■ كنتُ أسمع جبران يقرأ وأقرأ جبران في ما أسمع. هوذا جبران

«المتقمّص في جسد رجل يحبّ العزم والقوّة»، ينازل جبرانَ الذي «ماتَ ودُفن في وادي الأحلام»، والذي، من حيث لا يدري دافنُه، مزَّقَ أكفانَه ودحرج الحجرَ عن باب قبره، وعادَ إلى الحياة، وفي عينيه نور حقيقة جديدة، وفي قلبه جذوة ايمان قديم» (**جبران، ط 11، 1991/ نوفل**).

2) **الحائك** (شعر حرّ، 1924):

أنا هو المنوالُ والخيطُ والحائكُ
وأنا أحوك نفسي من الأموات/ الأحياء،
أمواتِ الأمس واليوم والأيام التي ما وُلِدَت بعد.
والذي أحوكه بيدي لا تستطيع قدرة أن تحلّه حتى ولا يدي».

(همس الجفون، ط 5، نوفل/ 1988، ص 138)

3) **العراك** (1923):

دخل الشيطانُ قلبي/ فرأى فيه ملاك/
وبلمح الطّرف ما بينهما اشتدَّ العِراكْ
ذا يقولُ: البيتُ بيتي! فيُعيد القولَ ذاكْ
وأنا أشهدُ ما يجري ولا أُبدي حِراكْ
سائلاً ربي: «أفي الأكوان منْ ربٍّ سواك
جَبَلَتْ قلبي، من البدءِ، يداهُ ويداكْ؟
وإلى اليوم أراني/ في شكوكٍ وارتباكْ
لست أدري: أرجيمٌ في فؤادي أم ملاكْ؟

(همس الجفون، م.س. ص 96)

3) **يسوع الكافر**:

«كلما فكّرت في المحاكمة التي جرت ليسوع قبل صلبه، وجدتُني وجهاً لوجه أمام آفتينِ اجتماعيّتين استعصى على المجتمع البشري التخلّص منهما [...]. وهاتان الآفتان هما: **شراسة السلطة في الدفاع عن ذاتها، وعقُوق الجماهير**. لقد كانت تلك المحاكمة أكبر مأساة وأكبر مهزلة في آن معاً. وقد اشتركت في تمثيلها وتنفيذها سلطتان: **سلطة الدين وسلطة الدولة** [...]. يسوع الكافر... يا لسخرية القدر! [...] ويقيني ان المسيح لو عاد اليوم إلى الأرض للقيَ على يد أحبار

المسيحية ويد السلطة الزمنية أبشع مما لقيه على يد أحبار اليهود ويد السلطة الرومانية». (**من وحي المسيح**، ط 2، 1987، نوفل/ بيروت، صص 203 ـ 215).

4) عراة الكهف:

«لست أذكر مدى غفوتي [. . .] وكل ما أذكره أنّني أفقتُ منها شاعراً بقوّة تجذبني من كُمّي. فاستويت جالساً وبي من الوسن والذعر ما لا يُوصف، لاسيما عندما أبصرتُ فتاةً واقفةً أمامي وفي يدها مصباح ضئيل النور ولا ثياب عليها البتّة. أمّا وجهها فكان مشرقاً بجمال فائق الحد. وبالقرب منها قد انحنَتْ عجوز حوّتْ من الشناعة على قدر ما حوت الفتاة من الحسن [. . .]. ما انتهت العجوزُ من نزع سترتي حتى أخذت تنزع كل ما عليّ ثوباً ثوباً، إلى أن تركتني ولا شيء يسترني إلاّ جلدي. وكانت كلما نزعَتْ عنّي قطعةً من اللباس ناولتها للفتاة فلبستها». (**مرداد**، ط 8، نوفل 1991، صص 23 ـ 24).

5) كلمتان غير مترادفتين:

«وهنا يجدر بي ان أتوقّف بالقارىء أمام خاطرة أوحتها إليّ مطالعاتي لسفر **أيّوب**. وهي ان هناك كلمتين تتكرّران باستمرار فيحسبهما القارىء العادي مترادفتين لمعنىً واحد. وهما كلمة «**ربّ**» وكلمة «**الله**». وقد تبيَّن لي ان الواحدة لا تقوم مقام الأخرى. فكأنّي بكاتب الملحمة عندما يذكر الله يعني القدرة التي منها الأكوان جميعها وبها تتماسك وتحيا. وهذه واحدة لا نظير لها ولا نقيض [. . .]. أمّا الرَّب فهو دون الله قدرة ومرتبة. قد يكون هنالك أكثر من رب. لكنما الله واحد ابداً». (**أيوب**، دار صادر، بيروت، 1967، صص 12 ـ 13).



فيلسوف صوفي ـ عرفاني، عاش بمفرده، مع جسده وحبره وقلمه، لم يتزوّج ولم ينجب. ظلَّ منتصباً مدى عمره بقامته، وظلَّ فكرُه واضحاً هادفاً، كأنَّه حامل رسالة، أو كاتب نبوءات.

خلدون النقيب:
المعرفة داخل الصّراع

□ شاهدُ نَفْسِه:

■ للاستشهاد بالذات ـ على الطريقة العربية ـ فضيلة التعريف بها، حين تُفتقد المعطيات او المعلومات الدقيقة المباشرة. ومع ذلك لهذا الأسلوب مثلبته باعتباره من عيوب البحث العلمي، لكننا، بالنظر إلى قلّة الموارد المعرفية حول شخصية الدكتور خلدون حسن النقيب، الكاتب والآكاديمي العلمي الكويتي، اضطررنا للبحث عن مصادره او كتبه، في هوامش فصول كُتبه الأخرى، نقول ذلك، لافتين إلى ضرورة التعريف بالكاتب وبأعماله في صفحة بيضاء او أكثر من صفحات الكتب. فهذه مسألة ذات حيوية، وهي جزء من الخدمة المعرفية التي يؤدّيها كل كتاب. ما نعرفه هو أنّه أستاذ، فعميد للآداب في جامعة الكويت، مهتم بالقضايا الاجتماعية، وتصنيفها، بل توظيفها السياسي، من الكويت إلى الوطن العربي؛ وانه كاتب مقالات ودراسات في عدد من المجلات العربية (أبرزها، مجلة **المستقبل العربي** التي تصدر عن مركز دراسات الوحدة العربية في بيروت). أنشأ أطروحته لنيل الدكتوراه سنة 1979 عن «**التصنيف الطبقي الاجتماعي وقابلية التحرك في الشرق الأوسط** ـ دراسة حالة الكويت»؛ في جامعة تكساس أوستين، ولم ينشرها، آنذاك؛ ولكنه استخدم فروضها وبعضاً من فصولها في أعماله اللاحقة كما يشير إلى ذلك بنفسه (**صراع القبيلة والديمقراطية**؛ حالة الكويت، دار الساقي بيروت، 1996، ص 81، هامش 2:

(Changin pattern of Social stratification in the Middle East; **Kuwait as a case study, Austin, 1979)**.

في الستينات، كان يُعيّر تاريخ الكويت بمعيار **الدولة**، ما قبل الدولة، ما بعد الدولة. وفي التسعينات، أضيف معيار جديد: الكويت قبل التحرير/ بعد التحرير (من الغزو العراقي طبعاً) وليس من أي غزو آخر (كما هو حالة المقاومة في فلسطين وجنوب لبنان، مثلاً). وأمام هذه المعيارية، تُقيّد السوسيولوجيا بقيود السياسة، بالأخص القيد الفكروي، الأيديولوجي، الذي يلتبس بالدهماوية (أو الديماغوجية) غالباً.

■ دارس نَفْسِهِ:

■ لا يضير المرء أن يكونَ شاهدَ نفسه، عبر أعماله وأعمال غيره، كما لا يضيره أن يكون دارسَ نفسه ـ يمدحها أو ينقد عليها لتطويرها ـ خصوصاً ان بعض المجلات الاجتماعية تستدعي الدراسة بالمشاركة... فكيف اذا كان الدارس هو من المعنيّين وطنياً، او مواطنياً، موضوع الدرس؟ والحقيقة، إننا كنا نطمح منذ السبعينات الى درس الكويت، خصوصاً في المنظار السوسيولوجي، وتحديداً درس أثر النفط في تحديث المجتمع العربي الكويتي، فإذا بالدكتور خلدون حسن النقيب يسدُّ ثغرة كبرى في هذا المجال، بحيث بات في مستطاع الدارس/ الباحث ان يستفيد من أعمال سواه.

وحيث إن «البدء» المفترض يتنوّع ويتلّون بتلون الباحث وتنوّعه، وانسلاخ جلده او تغيير لونه، مع الزّمان، فإنَّ البدء الثابت لدينا علمياً هو «**بدء الآنا**»، بدء الذات او النفس الآدمية... ثم تكرّ سبحة التوصيفات العَرَضية او الغَرَضيّة الملازمة للجوهر، فيقال «في البدء كان...»: **الكلمة، الفعل، الأنثى**... وأخيراً «**الصراع**» عند خلدون النقيب، في كتاب له بهذا العنوان، صدر (عن دار الساقي/ بيروت، 1997)، وهو مثل كتبه الأخرى مجموعة دراسات ومقالات ينتقد المؤلّف ما بينها من ثَغَرات، ويتحمّل مسؤوليتها بكل أمانة علمية ونزاهة شخصيّة. فدارس نفسه لا يرغب في مدحها، بقدر ما يسعى، كادحاً؛ إلى معرفتها كما هي، قَدْر الإمكان ـ فهل تمكّن خلدون النقيب من بُغيته، وهو يرأس جيلاً جديداً من الباحثين الاجتماعيين العرب في الخليج؟

□ أبرز أعمال خلدون النقيب:

مثقف غوّاص، وعالم متبحّر، اشتغل على مئات المصادر والمراجع، وتطرّق إلى أدق المشاكل المجتمة العربية المعاصرة، من القَبَلِيّة إلى الطائفية والمذهبيّة، مروراً بالصراع على السلطة في التاريخ المُعاش.

□ اشكالات الصراع.. والإجماع:

لئن توافرت أطروحة جامعة بين كل أعمال النقيب، فهي بلا شك تحديد قوانين الصراع في مجتمع عربي، قبلي او طائفي، يدّعي الإجماع الاعتقادي، بصرف النظر عن انقسامه الاجتماعي وتفكّكه السياسي.

■ في أطروحته (أوستين 1979)، استعان النقيب بالنماذج السوسيولوجية الغربية لاسيما نموذج ماكس ڤيبر، **التركيبي**، للنظر في «قابلية التحرك» او **الحِراك** ـ الحركة الاجتماعية صعوداً وهبوطاً ـ في الشرق الأوسط، من خلال منظار **التصنيف** الطبقي الاجتماعي. وفي العام 1982، أثار النقيبُ مسألة «**الأصول الإجتماعية للدولة التسلطيّة في المشرق العربي**» (مجلة الفكر العربي المعاصر، بيروت، العدد 27 ـ 28، صص 190 ـ 202). ثم أثار، سنة 1984، موضوعة: **التاريخ الجديد والحقائق الخطرة (مجلة العلوم الاجتماعية**، طبعة بيروت، خريف 84، صص 215 ـ 227).

■ في العام 1986، نشر الدكتور خلدون النقيب مقالاً في «نحو علم اجتماعي عربي» الصادر عن مركز دراسات الوحدة العربية، وجاء المقال في عنوان: «**بناء المجتمع** العربي (فروض بحثيّة)»؛ **وفي** 1989، صدر له عن مركز دراسات الوحدة العربية، كتاب: **المجتمع والدولة في** الخليج والجزيرة العربية؛ وعن الدار نفسها، صدر له سنة 1991، **دراستان:**

■ في كتاب «أزمة الخليج وتداعياتها على الوطن العربي»، دراسة بعنوان: العناصر البنائية الدائمة **في** كارثة حرب **الخليج**، (وكانت هذه الدراسة قد صدرت بالانكليزية في لندن، سنة 1990).

■ الدولة التسلّطية **في** المشرق العربي المعاصر، دراسة بنائية مقارنة (را: مجلة **المستقبل العربي**، أيلول/ سبتمبر 1985).

عن دار الساقي (بيروت/ لندن)، صدر له سنة 1996 كتاب «**صراع القبلية والديمقراطية**: حالة الكويت»؛ وسنة 1997: «**في البدء كان الصراع! جدل الدين والاثنيّة، الأمّة والطبقة عند العرب**». هنا نماذج من هذين الكتابين.

1) الكويت... حرب نظيفة معقّمة:

«الكويت كان المسرح الذي تحدّدت على خشبته معالم النظام العالمي الجديد بعد نهاية الحرب الباردة [...]. فإذا كنا نتساءل عن الشكل الذي يمكن أن تتخذه **حرب ما بعد الحداثة**، فإنّنا نجد الجوابَ في حرب تحرير الكويت. حرب تنتج عن ازمة بنائيّة في العلاقات بين الدول ذات طبيعة دائرية (تحدث بشكل دوريّ)، يتم اختيار توقيتها حسب مطلب معيّن، ويتم فيها التوظيف المنقطع النظير للقوالب النمطية ـ التريوتايب، والاستعمال الفريد للميديا ـ وسائل الاعلام، بحيث تتحوّل **الحربُ** إلى **تسلية معلوماتية**، ولا يظهر من الحرب إلاَّ الخيالات على أجهزة المحاكاة، فهي حرب نظيفة ـ معقّمة». (**صراع القبيلة والديمقراطية**، م.س. ص 7).

2) حكم الشعب أم حكم القبيلة؟

«الغزو العراقي للكويت هو محاولة لإلباس القبليّة السياسية لباساً، أيديولوجياً عصريّاً، بينما هذا الغزو إلى التراث السياسي التقليدي الذي يسمّيه الڤيبريّون: البطركة (حكم ربّ الأسرة) وامتداد هذا الأسلوب الى الدولة التي يحكمها **حاكم مستبدّ**. كما تحكم **الأسرة الواحدة** من خلال بيروقراطية مركزية، يطلق عليه الڤيبريّون مصطلح الحكم الأبوي (الباتريمونيالي) (...). إنَّ وجود جلاّد طاغية في هذه القبيلة، يسعى الى الغنيمة عن طريق الغزو، يدفعه دائماً إلى خلق قوّة عسكرية هي أداته الضرورية. ولذلك يحرص القادة المستبدّون على خلق قوّة عسكرية كبيرة، تناسب استعدادهم للجوء إلى العنف المسلّح». (**صراع القبيلة والديمقراطية**، م.س. صص 178 ـ 179).

3) المعارضة الكويتية:

«لقد برزت المعارضة الكويتية منذ نشأتها، عبر محطات رئيسية ثلاث: سنة 1938 وسنة 1961 وأخيراً سنة 1989 [...]. وكانت قضاياها المركزية، التالية:

أولاً : **المطالبة بعدم انفراد الأسرة الحاكمة باتخاذ القرار وبالدخل من النفط.**

ثانياً : إبداء الرأي في طريقة توزيع الثروة الوطنية والمشاركة في إدارة شؤون البلاد.

ثالثاً: السعي إلى تحقيق مبدأ المواطنة وسيادة القانون، واعتبار جميع المواطنين سواسيةً أمام القانون.

رابعاً: الدعوة إلى البديل القومي، مقابل التبعية للغرب، وتسخير موارد البلاد لخدمة القضايا القومية المصيرية» (م.ن. ص 284).

4) التعاون والصراع:

«هناكَ مَنْ تَصوَّرَ مِن الاشتراكيين والفوضويّين وأصحاب النزعة الإنسانية أنَّ في إمكانهم تغليب كفة **التعاون** على كفّة **التنافس** المؤدِّي إلى **الصراع**. ولكنَّ التجربة التاريخيّة أثبتَتْ أنْ ليس في الإمكان بناء مجتمع مبني على التعاون في حضارة وثقافة (قيم وأعراف ومعايير، إلخ) مبنيّين على الصراع والتنافس، لأنَّ عقلية الصراع تغلغلت في كل خلايا وأنسجة المجتمع [...] ولأنَّ حضارة الصراع وثقافته أصبح لهما امتداد سرمدي، ولأنَّ الديانات عامّة، والديانات السماوية خاصة قد امتزجت بقيم القَبَليّة (والإثنيّة والقومية الخ.) فأعطتها شرعيّة وبعداً ايديولوجياً» (**في البدء كان الصراع**، ص 8).

5) مَنْ يحكم الشرق؟

«والشريحة الحاكمة في الشرق الأدنى هي دائماً **الطبقة القومية** التي لم تكن مدركة لذاتها فقط، بل كانت أيضاً ترى بوضوح «المدى الجغرافي الذي تعرف به نفسها (...). ويقول القدسي: «إنَّه في المرحلة الكلاسيكية كانت الطبقة الحاكمة هي الإسمنت الذي يتماسك بواسطته المجتمع كله». «... أهو، إذاً، **نظام طبقة واحدة**، تعمل فيه الطبقة الحاكمة بنشاطٍ على منع الشرائح المتعدّدة في المجتمع السكاني من أن تطوّر نفسها، لتصبح طبقة واعية لذاتها، ولها مطالبها وإيديولوجيتها المتماسكة!» (**في البدء**، م.س. ص 132).

6) ايديولوجيا التمويه:

«ولذا، فإنَّ كثيراً من المظاهر في حياتنا، ما هي في النهاية إلاَّ رد فعل لهذا العصر المضطرب، وايديولوجيته التمويهية: الإنغلاق على الذات، الخوف من الآخر، ممارسة العنف المسلح والإرهاب، إرهاب الجماعات وإرهاب الدول، كلها مظاهر لردة الفعل هذه». «وهذا كله يجعل من استمرار **التيار النقدي العقلاني** في الثقافة العربية ضرورة حاسمة، فهو دفاع العرب الأخير، ليس عن ثقافتهم وعن

مجتمعاتهم فقط، إنَّما عن العقلانية والموضوعية، اللتين من دونهما يفقد الحاضر حضوره، والماضي مرجعيته، فتصبح الثقافة وكأنَّها حقيقة «أيديولوجية» أو ربما واقع وهمي»!

هذه إضاءات العقل العلمي العربي لمسرح آخر القرن، إعداداً لمسرحيّة حياتيّة أكثرَ إنسانية وعقلانية. فهل هذا أمل محتمل؟

عصام نور الدّين (1947 ـ الناصرة)
البحث عن العباقرة في لسانهم

□ العبقرية والعصاميّة:

وُلِدَ في الناصرة بفلسطين سنة 1947، وعاشَ طفولتَه وبعض شبابه في جبل عامل ما بين خربة سلم وبير السلاسل، إلى أن حملتْه رياح العلم والعمل من جنوب لبنان إلى قلبه، إلى عاصمته وجبله وبقاعه، حيث درس ثانوياً وجامعيّاً، وحَصّدَ في اللغة وآدابها العربيّة، شهاداتٍ متّصلة: إجازة، دبلوم الدراسات العليا، دكتوراه حلقة ثالثة، دكتوراة دولة. ومن العمل في الزراعة إلى زراعة العلم، تواصلَ عصام بن عبد الحسين نور الدين مع نفسه، مُفصِّلاً روح عصاميّته لجسد عبقريّة العرب في لسانهم. عصاميّ، قد يقلُّ الوصفُ أو الخَبَرُ عن الحال. فالكفاح هنا له عبقريته وأسراره ايضاً. المكانُ ليس كافياً لإنطلاق زمان عربي إختزنه جيل عصام نور الدين، حالماً، آملاً، صابراً، منتظراً شيئاً إعجازياً، مثل **«إذا توحّد العربُ تغيّر وجه التاريخ»**، وأنهم حتى حين تفرّقوا، تغيّرَ إلى الأسوأ وجهُ تاريخهم. هنا المطلوب تغيّر إيجابي، تقدّمي، تغيّر عربي عبقري يشبه الثورات الكبرى في عصرنا. العصاميّ ما زالتْ يدُه على قلمه وعلى قلبه، بعد ان كانت على معوله في أرضه: في بيروت يزرع علماً، وفي خِراج كفردونين قرب بير السلاسل، يزرع أرضاً ويبني بيتاً تحت القصف الإسرائيلي. أستاذ جامعي مبرّز في كلية الآداب والعلوم الإنسانية (الجامعة اللبنانية ـ بيروت). حُجَّةٌ في تهذيبه العلمي والخُلُقي، صادق مع نفسه قبل سواه، وفي حقل التآليف والأبحاث، مرجع ومرجعيّة! عربيّ/ عروبيّ بلا تلوين أو توريب: «هو مفكّر سياسي متميّز، يستعينُ

باللغة في قراءة التاريخ واستشراف المستقبل وربط الحقبات الحضارية، والتعمّق في فهم أسباب الهزيمة العربية ومستلزمات التفوّق» (من مقابلة معه، أجرتها مجلة **الوطن العربي**، مَن يصنع القرار العربي؟، العدد 1142، الجمعة 22/ 1/ 1999، صص 42 ـ 46).

□ في ريادة التاريخ:

درسنا جدليات الفعل والزّمن في تقديمنا لكتابه «**الفعل والزمن**»، مبرّزين دور الإنسان العربي في ريادة التاريخ: «البداوة في كلام العرب لا تناقضُ الحاضرة والحضارة، فهي مبتدؤها الأصيل. وبقدر ما اكتسَبَ العربيّ حقَّهُ في البد، كان يقتحمُ تلك الدورة الدَّهرية للوجود، فيكسرُها في اتجاهين لا متناهين: الأزل والأبد. لم يعد الدَّهرُ يقتلُ العربيَّ، ولم تعد الرّتابة تهلكُه. **البعثُ في اللغة سيتساوقُ، بدوره، مع البعث في الحياة...**» (م.ن. ص 7).

كتب عصام نور الدين عشرات البحوث والدراسات والمقالات، التي نُشِرت في صُحُفٍ ومجلات لبنانية وعربية، منها: مجلة **الغدير**، **المنطلق**، **الراية**، ملحق جريدة **النهار/ إشارات**؛ **السفير**؛ **البعث البلاد**، **الضحى**؛ **الفكر العربي**؛ **دراسات عربية**؛ **الباحث**؛ **الفكر التقدمي**؛ إلخ. **نُحيل إليها الباحثين، حيث تتوفّر لهم النصوصُ الجليلة.**

أمّا أبحاثه الموضوعة في كُتُبٍ فقد بلغت 17 عملاً، تاجها ثُلاثية **المصطلح الصّرْفي: مميّزات التذكير والتأنيث؛ المذكّر والمؤنّث الحقيقيّان؛ مصطلح المحايد، المذكر والمؤنّث المجازيان**».

□ أعمال في اللغة والأدب والسياسة:

منذ الثمانينات، أخذ الدكتور عصام نور الدين يبني أهرامَهُ العلميّة، متقلباً بين اللغة كموصلٍ إلى السياسة، وبين الكتابة السياسية بوصفها مُبصرة لعبقرية اللغة العربية التي استوقفت الأرسوزي*، وحالمَه المتجدّد في كاتبنا هذا. فوضع سنة 1980 تقديماً لكتاب جرجي زيدان، **تاريخ اللغة العربية** (دار الحداثة ـ بيروت).

I. من شافية **ابن الحاجب**، درسَ «أبنية العقل» دَرْساً منهجيّاً آكاديميّاً، ثم نُشر في كتاب عنوانه «أبنية الفعل في شافية ابن الحاجب (طبعة أولى، مجد،

بيروت 1982؛ طبعة ثانية، دار الفكر اللبناني، 1997): «فأدركت، إذ ذاك، لذّة تسلّق الجداول للوصول إلى المنابع. . . وعرفت أن لا شيء يروي ظمأ الدارس أكثر من خمرة المعرفة المتأصلة. فأرجو ان أكون قد حققت هذه الغاية لاجتياز محن البحث للوصول إلى منحه، ولأطلّ على الدنيا بمنهجية توصلني إلى الحقّ دوماً» (**أبنية الفعل**، ص 8).

II. الفعل والزمن هو كتابُه الثاني الذي يدور حول موضوع دقيق في الألسنية أو اللسانة العربية المعاصرة، صدر في طبعة أولى، سنة 1984 عن (مجد - بيروت) وفيه (ص 19): «إنَّ هذه الدراسة مساهمة في فهم العلاقة بين الفعل والزمن، من خلال استعراض أقوال النّحاة ومناقشتها، ومن خلال التركيز على الصيغ اللغوية في التعبير عن الزمن، فليست الصيغة **«فَعَلَ» وحدَها للدلالة على الزّمن الماضي، بل قد لا تدلُّ عليه وتنصرف إلى الدلالة على الحال والاستقبال»**.

III. **ابن هشام الأنصاري**، حياته ومنهجه النَّحوي (الشركة العالمية للكتاب، بيروت 1989): «لا تزال مؤلّفات ابن هشام الأنصاري النَّحوي من أوفى الكتب النحوية مادّة ومنهجاً؛ لأنَّ الرجل قد جمع مذاهب النحاة، ونقّاها واختصرها وقدَّمها لأبناء العربية، بعدما انفرد - كما يقول مترجمو حياته - بالفوائد العربية والمباحث الدقيقة والاستدراكات العجيبة والتحقيق البالغ والاطّلاع المفرط والاقتدار على التصرّف في الكلام، والملكة التي كان يتمكّن بها من التعبير عن مقصوده بما يريد مسهباً وموجزاً، مع التواضع والبرّ والشفقة ودماثة الخلق ورقّة القلب، بحيث يصحّ ان نطلق عليه لقبَ **الباحث** النحوي الحرّ. وقد لاحظت تناقضاً بين شهرة كتب ابن هشام النحوي وانتشارها بين النّاس، وبين جهل العامّة وجمهور غير قليل من الخاصة بحياته وسيرته. . .» (ص 5).

IV. **المصطلح الصرفي والمحايد**

□ أطروحات في ثلاثة كتب متكاملة:

أ) **المصطلح الصَّرفي**، مميّزات التذكير والتأنيث (صدر عن الشركة العالمية للكتاب، بيروت 1988) موضوعه «صرف الإسم»: «ومن المعلوم أنَّ تحديد مصطلح «**الصَّرْف**» جزء أساسيّ من كل مشروع لغوي علمي، يهدف إلى «**تقدّم العلوم اللغوية وتطوّرها** وجعلها إجرائية عمليّة، تطبيقية. وهذا الموضوع كان يجب درسه منذ زمنٍ بعيد، وذلك لأنَّ الدراسات اللغوية لم تستطع إلاَّ تكرار أقوال سيبويه. . .» (ص 5).

ب) **مصطلح التذكير والتأنيث**، المذكّر والمؤنّث الحقيقيّان (الشركة العالمية، بيروت، 1990)، متمّم للمصطلح الصرفي، وموضوعه التطبيق العملي لمقولاته وأحكامه: نستطيع الحكم مما تقدّم، أنَّ الجنسَ الصَّرْفي، في اللغة العربية، لا يدلّ دلالةً قاطعة على الجنس الطبيعي، مثله في ذلك مثل الجنس في لغاتٍ عدّة. . .» (ص 27). ويوضح المؤلّف هدفَه الستراتيجي من وراء بحثه (غلاف الكتاب): «دراسة استخرجت الحكمَ العلميّ من رحم اللغة العربية نفسها، مراعية خصائصها ومستوحية عبقريّتها وهادفة إلى خدمتها، بجعلها متلائمة وروح العصر الذي نعيش، وخادمة لأصحابها الذين أصبح بإمكانهم، الآن، إدخال مصطلح التذكير والتأنيث في الكمبيوتر (الحاسوب)، مما يُسهّل تعلّمه واستعماله استعمالاً سريعاً وسليماً في الكلام وفي الكتابة وفي الترجمة الآلية. . .». إنّه علمٌ معلوماتيّ لثقافة عربية عالمية.

ج) **مصطلح المحايد**، المذكّر والمؤنث المجازيان (الشركة العالمية، بيروت، 1995)، هو الجزء الثالث، الأخير، من أطروحة الدكتور نور الدين التي تُعَدّ من أهم الأعمال العلمية العربية في هذا المجال التهذيبي الدقيق: «خاتمة البحث في قضيّتي المصطلح الصَّرْفي - مميزات التذكير والتأنيث، و«مصطلح التذكير والتأنيث - المذكر والمؤنّث الحقيقيان». فـ «**المحايد**» مصطلح موازٍ لمصطلحي أجدادنا القدامى: «المذكّر المجازي» و«المؤنّث المجازي». (ص 7). ويوضح الكاتب (ص 9) أنَّ أحكامه «نابعة من رحم اللغة العربية. . . مما يجعلها كشْفاً عن عبقريّة أجدادنا ونظرتهم إلى الكون والموجودات، فإذا باللغة صورة لعبقريّتهم ولتفوّقهم ولإبداعهم. . .». وصفوة أقواله (ص 171): «. . . إنَّ العربي باستعماله لغته التي ابتدعها، قد أكّدَ أنَّ من خصائص اللغة العربية وسننها تذكير كل اسم «محايد» جنسيّاً، إذا كان غير متّصل بمميِّز من مميِّزات التأنيث الثمانية [ى، ا، ة، ت، ات، ن، الكسرة، الياء]. . . بل إنَّ العربيّ قد ذهبَ إلى أبعد من ذلك عندما ذكَّرَ كلماتٍ محايدة جنسيّاً، ومتّصلة بمميِّز من مميِّزات التأنيث مثل: هذا/ هذه الموسى. . . فكأن **تذكيرَ الأسماء المحايدة جنسياً سنّةٌ من سنن العربية**، تعكس نظرة أصحابها إلى الوجود والكائنات».

٧. أعمال لغوية تدارسية:

تحت هذا العنوان - حيث يتداخل البحث العلمي ونتائجه السابقة، مع وظيفتي الدرس والتدريس - نضع مجموعة أعمال للدكتور عصام نور الدين (فضلاً عن قاموسه العربي - العربي، الذي يوشك على إنهائه):

1991: **النحو الميسَّر**، جزءان، الجامعة المفتوحة، طرابلس الغرب.

1992: **علم الأصوات اللغوية** (الفونتيكا)، منشورات دار الفكر اللبناني، بيروت

: **علم وظائف الأصوات اللغوية** (الفونولوجيا)، دار الفكر اللبناني.

1993: **أساسيّات النحو** (دروس في التطبيق النحوي)، دار الفكر اللبناني.

: **الإعراب والبناء** (دروس في التطبيق النحوي)، دار الفكر اللبناني.

: **الفعل، بناؤه وإعرابه** (دروس في التطبيق النحوي)؛ دار الفكر اللبناني.

1994: **تاريخ النحو العربي**، المدخل، النشأة والتأسيس، دار الفكر اللبناني: «. . . يهدف إلى دراسة «قواعد النّحاة» ومصطلحاتهم ومناهجهم في الدَّرس، وتمييز ذلك كله من «قواعد اللسان العربي» الضمنيّة والكامنة فيه، والتي يستعملها ابنُ اللغة الطبيعي، عند بلوغه الخامسَة من عمره، استعمالاً نظرياً، فيتكلّم بلسان أبويه ومحيطه دون خطأ. . .» (ص 3).

1996: **مقابلات لغوية**، صدر عن دار الصداقة (بيروت)؛ قوامه «اللغة المقابلة» التي قد تختلفُ عن لغة الكتابة في التركيب، تقديماً وتأخيراً، ذِكْراً وحذفاً. «إن هذه المحاورات اللغوية او المقابلات هي رأي نطلقه وننشره في الناس من جديد، بغية إفادة الآخرين برأيٍ نعتقد صحّته وصلاحيته من جهة، وتطوير أفكارنا بالاستماع إلى آراء القرّاء والنقّاد من جهة ثانية [. . .] أوليست هذه هي مهمّة الذين نصَّبوا أنفسهم بُناةً لسعادة الإنسان المادية والفكرية والروحية. . . واللغوية» (صص 3 ـ 4).

■ مقالات ومناقشات في اللغة (دار الصداقة، بيروت).

□ العلم والسياسة:

■ زكي نجيب الأرسوزي، حياته وآراؤه في السياسة واللغة (دار الصداقة): «أكّد الدكتور عصام نور الدين. . . أن لغتنا العربية تخلق نظرة الإنسان إلى نفسه وإلى الكون، وأنَّ رائد الجيل وفكرة البعث، **زكي الأرسوزي** وجد ان سرّ تفوق الأمة العربية يكمنُ في لسانها، في لغتها. . . وأوضح ان المناضل الكبير عندما يخاطب الجماهير العربية، يكون مهندساً لغوياً عبقرياً في الوقت الذي يجسّد فيه الريادة النضالية والسياسية. . .» (**مقابلات**، ص 5).

بهذه الكلمات مهّد العالِمُ لانزلاقه من اللغة إلى السياسة، لكأنّه وجدَ ضالّته الشخصيّة للمصالحة بين العالِم والمناضل، في شخصيّة زكي الأرسوزي* (الذي تناولناه في هذه السلسلة). آخر العلم السياسة، وأول السياسة عِلْمٌ ملتزم بحقوق الإنسان وقضاياه. يقول عن مثاله:

«... ظاهرة عربيّة وكفاحية وإنسانيّة فريدة من نوعها، فهو يمثّل نقاءَ العرب وصفاءَهم وطموحهم وسرَّ نبوغهم. ولدَ في أتون النضال ضد الفرنسيين والأتراك، وضد الرجعية العربية البغيضة، وضد تجّار الشعارات والمواقف». (**زكي الأرسوزي**، ص 7).



■ ما قلناه لا يكفي، ولكنّ الجُلَّ المقصِّر عن الكلّ، يدلّ في هذا المضمار على أن أراسيل الباحث والكاتب والمفكّر، ما زالت تستفزّ الطلائع في نهضاتها، إلى أن تستقيم للأُمّة ثقافة علمية عربية متكاملة ومنافِسة عالمياً.

هاء

هـ

مُحَمّد حَسَنِين هيكل (1923)

صحافةُ الأدب والسياسة الكبرى

☐ سابق التاريخ:

■ «مؤسسة بذاته»، شاءت المصادفات ان تجعل ذكاءه موجّهاً لأحلامه، محقّقاً لأفكاره، سابقاً لتاريخه: «ضخم ورشيق، حاد الطبع وقويّ، ذو وجه فلاّح، اختار بدلاً من أن يصبح فرعوناً ويدخل المُتحف، أن يقوم بالإدارة؛ أسمر اللون كصعيدي (مثل صديقه **جمال**)، سريع الجملة وحادُّها، ذو نظرة متّقدمة غالباً وذو ابتسامة ماكرة. ربما يكون محمد حسنين هيكل الشخصية الأكثر إثارة للاهتمام في مصر المعاصرة». (جمال الشلبي، **محمد حسنين هيكل، استمرارية أم تحوّل**، المؤسسة العربية، بيروت 1999). بهذه الكلمات وصفه الصحافي الفرنسي **جان لاكوتير** (م.ن. ص 337). هو ابن تاجر حبوب في **منطقة البحيرة**، وُلِد سنة 1923، أي في فترة الإجماع المصري على الاستقلال. أمّن له والده تعليماً مناسباً لجعله صحافياً مميّزاً، يجيد الانكليزية والعربية. سنة 1948، عمل في مجلة **«آخر ساعة»** الأسبوعية. فكان مراسلاً لها عسكرياً في الجبهة الفلسطينية، حيث التقى **الضابط جمال عبد الناصر***. الصحافي والصامت تصادقا، ودخلا معاً الحياة السياسية المصرية بعد ثورة 1952: أحدهما بقوة الدبّابة، وثانيهما بقوة القلم الذكي الذي عمل في كل صحف مصر، ونال جوائز سنيّة، من «جائزة الملك فاروق» إلى المستشارية والوزارة في عهد عبد الناصر، بعد رئاسة تحرير الأهرام

في الخمسينات، وحتى إقالته، بعد عبد الناصر، تدليلاً على نهاية المرحلة الناصرية (والهيكلية) في مصر. لكنَّ هيكل انبعث صحافياً، يختطّ بالكلمة سياساتٍ أخرى لمَن يقرأونه (وقد بلغ عدد طبعات أحد كتبه أكثر من عشرين طبعة، فضلاً عن صدور بعض كتبه في عدة لغات أجنبية). عُرف بمقاله في الأهرام (**بصراحة**) وبقدرته على التطبع والتكيّف، حتى وصفه الأدب الشعبي المصري بأنه «المستر ميكي»!

■ حول أدب هيكل السياسي (الصحافي) صدر حوالى ثمانية كتب، أبرزها:

■ سقوط مدرسة هيكل وأزمة العقل المصري، لعزيز السيد جاسم، بغداد، مكتبة النهضة، 1987.

■ كم عمر الغضب: هيكل وأزمة العقل العربي، **لفؤاد زكريا**، الكويت، شركة كاظمة، 1983.

■ أقنعة الناصرية السبعة: مناقشة توفيق الحكيم ومحمد حسنين هيكل، **لويس عوض**، بيروت، دار الرقي 1987.

■ عبد الناصر بين هيكل ومصطفى أمين، حسين كروم، القاهرة، دار مأمون، 1975.

■ بصراحة عن عبد الناصر: عشرون ساعة حوار مع هيكل، **فؤاد مطر**، بغداد، دار الشؤون الثقافية، 1989.

□ أعمال هيكل:

الصحافي أولاً، ثم بعد «**الأهرام**» جاء إعصار الكتب الهيكلية، المستمرة في التدفق حتى اليوم، ذاك ان الرجل ـ المؤسسة، يتربع على عرش وثائقي، مع قدرة على الكتابة السائلة لا يضاهيها أي سيلان خطابي عربي آخر. فهو قد اشتغل في الصحافة السياسية الكبرى، فحاور وقارع ودافع عن قناعاته وقناعات السياسيين الذين اشتغل معهم، فعاش للسياسة، وعاش من الصحافة او الكتابة عن السياسة. فما معنى ان تصدر معظم كتبه من بيروت وباريس، لا من القاهرة؟

أمّا كتبه بالفرنسية فهي مترجمة عن العربية.

1 ـ **أحاديث في آسيا**، بيروت، دار المعارف، ب.ت.

2 ـ **لمصر، لا لعبد الناصر**، بيروت، شركة المطبوعات، ط 7، 1986.

3 ـ **بين الصحافة والسياسة، بيروت، شركة المطبوعات، ط 3، 1984.**

4 ـ **زيارة جديدة للتاريخ**، بيروت، شركة المطبوعات، ط 6، 1987.

5 ـ **حديث المبادرة**، شركة المطبوعات، بيروت، ط 8، 1987. دار الشروق، 1998.

6) **وقائع تحقيق سياسي أمام المدّعي العام الاشتراكي**، شركة المطبوعات، بيروت، ط 8، 1986.

7 ـ **السلام المستحيل والديمقراطية الغائبة**. شركة المطبوعات، بيروت، ط 6، 1988.

8) **قصة السويس**، شركة المطبوعات، بيروت، ط 5، 1985. (بالفرنسية، 1987).

9) **أحاديث في العاصفة**، دار الشروق، بيروت/ القاهرة، ط 2، 1987.

10) **آفاق الثمانينات**، شركة المطبوعات، بيروت، ط 6، 1985.

11) **عند مفترق الطرق**، شركة المطبوعات، بيروت، ط 8، 1990.

12) **ملفّات السويس**: حرب الثلاثين سنة، مركز الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة، ط 1، 1986.

13) **سنوات الغليان**: حرب الثلاثين سنة، مركز الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة، ط 1، 1988.

14) **الانفجار**: حرب **1967**: حرب الثلاثين سنة، القاهرة، ط 1، 1990.

15) **مدافع آية الله** (قصة إيران والثورة)، دار الشروق، بيروت، ط 1، 1982.

■ الخميني وثورته، بالفرنسية، باريس، 1983.

16) **خريف الغضب**، شركة المطبوعات، بيروت، ط 20، 1990. بالفرنسية، دار رامسي، باريس، ، 1983.

17) **حرب الخليج: أوهام القوة والنصر**، مركز الأهرام، ط 1، القاهرة، 1992. (بالفرنسية، عن رامسي، باريس، 1993).

18) عادل حمودة يحاور هيكل حول: **لعبة السلطة في مصر**، دار الشروق، بيروت، ط 1، 1995.

19) **1995**: **باب مصر إلى القرن الواحد والعشرين**، دار الشروق، بيروت، ط 2، 1996.

20) **مصر والقرن الواحد والعشرون**، دار الشروق، بيروت، ط 4، 1996.

21) **الحل والحرب**، شركة المطبوعات، بيروت، ط 8، 1988.

22) **المفاوضات السرية بين العرب واسرائيل**، ثلاثة أجزاء، دار الشروق، ط 1، 1996.

23) **المقالات اليابانية**، دار الشروق، بيروت، ط 4، 1998.

24) **العروش والجيوش**، ج 1، دار الشروق، بيروت، ط 1، 1998، ط 2، 1999. الخ.

25) **بين الصحافة والسياسة**، شركة المطبوعات، ط 3، بيروت، 1984.

☐ مختارات من كتاباته:

1) محمد نجيب: رفضه الملك!

«عندما كُلِّف نجيب الهلالي بتشكيل الوزارة في آذار/ مارس 1952، سألني من ضمن مَن سألهم ـ عمَّن أراهم مناسبين لشغل بعض الوزارات. كانت تلك هي المرّة الأولى التي أجدني فيها، في قلب **لعبة سياسية كبيرة**. وأذكر أنّني نصحته بمحمَّد نجيب لوزارة الحرب؛ ولكنَّه عندما اقترحه على الملك، رفضَه هذا الأخير». (**بين الصحافة والسياسة**، ص 43).

2) هيكل وكيسنجر:

«لا أعرف ماذا أترك، وماذا أتناول من حوار دام ساعتين ونصف الساعة مع الدكتور هنري كيسنجر وزير خارجية الولايات المتحدة الأميركية [. . .]. وقد كان لقاؤنا بناءً على رغبة أبداها، فقد نزل إلى مطار القاهرة مساء يوم الثلاثاء 7 نوفمبر الماضي، ليقول لمضيفه اسماعيل فهمي وزير الخارجية المصرية: «إنّه قرأ مقالاً لي نُشِرَ قبل أيام عن الدور الأميركي في الأزمة وأهميته وقيمته، وهو يريد مناقشتي فيما كتبت». ثم عاد الدكتور كيسنجر فأثار الموضوع خلال اجتماعه مع الرئيس أنور السادات صباح يوم الأربعاء 7 نوفمبر. وعندما التقيت بالدكتور هنري كيسنجر على العشاء، مساء اليوم نفسه: الأربعاء ـ وكان هذا أول لقاء بيننا ـ فوجئت به أمام كثيرين من المدعوين في بيت وزير الخارجية يأخذني بحفاوةٍ شديدة ويقول لي برقّة زائدة: «إنّني من كثرة ما قرأت لك أشعر وكأنّنا أصدقاء من عشرين سنة على

الأقل». (**الأهرام**، بصراحة، **مناقشة مع كيسنجر**، 13/ 11/ 1973).

3) الحكيم وهيكل:

أرسل توفيق الحكيم* رسالة إلى محمد حسنين هيكل، رفضت جريدة «الأهرام» نشرها. عنوان رسالة الحكيم: «المهم ان يكون المجتمع خالياً من السلطة الواحدة والمسيطرة برأي واحد في إمكانه إسكات كل صوت غيره». ثم أرسلها إلى النشر في **الأهالي**.

الحكيم لهيكل: «أنا معتقد أنك متأكد من عدم موافقتي على كتابتك السياسية. [...]. إنَّ حالتي تشبه حالتك. فأنت كتبت كتاباً هو «خريف الغضب» أعتبر هجوماً ضد السادات بعد موته. وأنا كتبتُ كتاباً هو «**عودة الوحي**» أعتبر هجوماً على عبد الناصر بعد موته. وقد يفسَّر الغضب عندك بأنَّه وضعك في السجن. اما انا فلم يضعني عبد الناصر في سجن!».

هيكل للحكيم: ملاحظاتي على كلمتك:

«أولاً دعني أضع خطاً فاصلاً بين «عودة الوعي» الذي كتبته أنتَ عن جمال عبد الناصر، وبين كتابي «خريف الغضب» الذي لم يكن عن أنور السادات. حتى الآن ما زلت أعتذر عن عرضٍ لكتابٍ يكون موضوعه أنور السادات، لأنّي أعتقد ان قصته ما زالت قريبة ومن الصعب تناوله بتجرّد. هكذا فعلتُ مع قصة جمال عبد الناصر [...]. انك بالطبع لم تقرأ «خريف الغضب» ولا الآخرون حتى الآن قرأوه. [...]. ويبدو لي من كلمتك انك فهمت «خريف الغضب» على أنَّه كان غضبي أنا، لأنَّهم أخذوني الى زنزانة سجن أغلقوا عليَّ بابها. دعني ـ بإذنك وسماحك ـ أُصحّح لك! ان ذلك الخريف لم يكن غاضباً لأنّي غضبت. الطبيعة ليست ببساطة على مزاج فرد أو هواه. لقد كان خريف الغضب في كتابي هو وقائع ما جرى في مصر بين سبتمبر وأكتوبر من سنة 1981 حين كان الغضب عاصفةً تهبُّ على الوطن من أقصاه إلى أقصاه». (**خريف الغضب**، صص 561 ـ 564).

حتى اليوم هيكل يعطي، يتدفّق. يُقرأ كثيراً. ويُدْرَس قليلاً. أما آن للباحثين والدارسين في الجامعات أن يفيدوا من هذا الأديب السياسي الكبير؟

محمّد حسين هيكل (1888 ـ 1956)
السياسة، الكتابة والواقعية

□ العلمي/ الواقعي:

■ وُلِدَ محمد حسين هيكل في كفرغنّام (الدقهلية ـ مصر)، وتوفي في القاهرة سنة 1956، بعدما مارس الكتابة والصحافة والسياسة (كتابة أبحاث وروايات، ظهرت ما بين 1912 و1969). سنة 1909 تخرَّج من مدرسة الحقوق (القاهرة)، وفي سنة 1912 نال دكتوراه في الحقوق من جامعة السوربون ـ دين مصر العام، بالفرنسية). مارس المحاماة، ورأس تحرير جريدة «السياسة»، وعمل استاذاً في الجامعة، وتولّى وزارة المعارف مرّتين، وكان عضواً في الحزب الدستوري، وفي «مجمع اللغة العربية». أصدر مجلة «الفضيلة». كتب عنه مجموعة من المؤلّفين سنة 1958، وأفرد له مجيد خدوري، فصلاً، في كتابة «**عرب معاصرون**، (صص 343 ـ 369).

■ هو من تلاميذ أحمد لطفي السيّد*، ومن أشدّ المعجبين به. تواصل الرجلان حتى تخوم المعترك السياسي، ففصل التقويم العلمي بينهما. كالسياسي المحترف، شديد الاهتمام بالوسائل المفضية الى تحقيق الأهداف، فهو سياسي واقعي، على نقيض أستاذه المثالي. في أول مقال له في «الجريدة» أيّد دعوة قاسم أمين إلى تحرير المرأة. وفي فرنسا تلقحت أفكاره بأفكار ثورة 14 تموز (يوليو) 1787. وتعلّم في باريس اللغة الفرنسية والآداب والفلسفة وأساليب النقد الأدبي، مما ساعده على توضيح فكره الذي ازدادت علمانيّته. أوّل أعماله الأدبية كان رواية «زينب» التي وضعها سنة 1912 (طبعة سابعة سنة 1974) وفيها يصف حياة الريف

المصري أيام طفولته؛ ويدافع عن حق مصر في الحرية الوطنيّة. سنة 1914، كان الدكتور م.ح. هيكل ضد (دخول مصر الحرب، فراح ينشر مقالات في «الجريدة» ضد بريطانيا، على الرغم من تحذير السيد له «من ان انتقاد بريطانيا ليس في مصلحة مصر. إلاَّ أنَّ هذا الخلاف بين المعلم والتلميذ لم يؤثّر في علاقتهما وظلاً على وئام حتى نهاية الحرب. وبعد ان عُطّلت «الجريدة»، علّقَ كلاهما نشاطه السياسي، فاعتزله لطفي السيد في منزله في الريف وعاد هيكل إلى ممارسة مهنة المحاماة». (**عرب معاصرون**، م.س. صص 348 ـ 349).

■ ما بين 1921 و1923 وضع هيكل كتاب «جان جاك روسو» في جزئين (طبعة ثالثة، القاهرة، 1978). ثم اشترك في اللجنة الدستورية التي كُلّفت سنة 1922 بوضع مسودّة للدستور المصري الجديد. ورأس تحرير «السياسة» الناطقة بلسان «حزب الأحرار الدستوريين». واستمر في رئاسة تحريرها خمس عشرة سنة، حتى صار وزيراً (سنة 1937) في حكومة محمد محمود. زعيم حزب الأحرار الدستوريين الجديد. كما ان الدكتور م.ح. هيكل رأس تحرير صحيفة «السياسة الأسبوعية» واستحدث مع طه حسين، ومجموعة من الكتّاب «المجدّدين»: **مدرسة فكرية جديدة تنادي بالعلمانية والتجديد ومعالجة القضايا بالنقد والتوجيه، معالجة جديدة، متصدّين بذلك لمجموعة «القدماء» الذين كانوا يمثّلون الفكر التقليدي.**

■ إلى جانب الأحداث السياسية وتحوّلاتها، مرَّ م.ح. هيكل بأزمة شخصية عندما فَقَدَ ولده سنة 1925، فانعكس ذلك على موقفه من الدين، ما عدَّل بعض آرائه السياسية (خصوصاً ما يتعلق منها بالانتخابات الحرة والنظام البرلماني. سنة 1926، كتب مجموعة مقالات: «الدين والعلم». نفى فيها وجود صراع جوهري بينهما: «ليس من نزاع بين العلم والدين، وإنَّما النزاع هو بين رجال العلم ورجال الدين»، وأكّد أنه نزاع قديم قدم العلم والدين. «وأيّد هيكل بصفته عضواً في لجنة تابعة لجماعة الإخوان المسلمين تألّفت لمكافحة التبشير ونشاط المبشّرين، اقتراحاً يدعو إلى ممارسة ضغط على الحكومة لحملها على وقف هذا النشاط [...] وبدأ بنشر مقال في صحيفة «السياسة» عن حياة النبي محمد...» (**عرب معاصرون**، ص 359). انقلب الدكتور محمد حسين هيكل من دور الداعية إلى «التفكير الحر»، إلى دور الداعية للفكر الديني؛ ويرى خدّوري ان كتابه «**محمد**» (14 طبعة حتى الآن) كان وراء وصوله إلى سدَّة الوزارة: «وإذا نظر المرء الآن في مؤلفات هيكل عن الإسلام، مستعيداً أحداث الماضي، يجد انها لم تكن مجرّد مبرّرات يدافع بها عن المحافظين التقليديين، لأنَّ كاتبها كان **مجدّداً** حاول

فيها التوفيق بين العقل والايمان ونجح في ذلك إلى حدٍ بعيد. [...]. وظلَّ **علمانياً** في حياته الخاصة حتى مماته، فكان يتردّد على المسارح ويشارك مجالس الأنس والشراب (الكوكتيل)، بل إنَّه كان يعاقر الخمر حتى عندما كان منكباً على تأليف كتابه «حياة محمد» ومؤلفاته الأخرى عن الإسلام»، على ذمّة مجيد خدوري (**عرب معاصرون**، م.س. ص 362). سنة 1942، صار م.ح. هيكل رئيساً لحزب الأحرار، ورئيساً لمجلس الشيوخ (1945 ـ 1950) وشارك في الوزارة خمس مرّات (وزير المعارف). بعد ثورة 1952، جرى حلّ الأحزاب السياسية، وأبدى العسكريون حرصهم على ان يحكموا مصر وحدّهم، وهنا بدأ يدرك م.ح. هيكل ان الحكم البرلماني في ظل العهد القديم قد انتهى، وان تطوير الديمقراطيّة البرلمانية الصحيحة، كما كان يتخيلها، لم يكنْ إلاَّ وهماً. فانسحب نظيفاً من المعترك السياسي. وأوضح سنة 1955 ان مصر لم تكن **حرّة**، على الرغم من استقلالها، حتى تتطوّر نظاماً ديمقراطياً صحيحاً. بدأ في السياسة رجل قلم، وخرج منها رجل قلم. (را: بابر جوهانس: **محمد حسين هيكل**، بيروت 1967).

☐ أبرز أعماله:

■ كتابان كبيران ينظمان عقود أعماله المتنوعة: **حياة محمد**، **وفي منزل الوحي**.

1. سنة 1925 وضع كتابه «**في أوقات الفراغ**» (طبعة ثانية سنة 1968)، وأتبعه سنة 1927 بكتاب «**عشرة أيام في السودان**» (ط 2، سنة 1949)؛ ثم كتاب «**تراجم مصرية وغربية**» (طبعة أولى سنة 1929، ط 4، 1954). فكتاب «**ولدي**» سنة 1931 (ط 5، سنة 1978) **وثورة الأدب** (1933). هذه أعمال المرحلة الأولى من حياته الفكرية والسياسية.

2. مرحلة الكتابة الدينية:

سنة 1935، صدر للمرّة الأولى كتابه «**حياة محمد**»، وهو مجموعة مقالات وضعها على مدى عشر سنوات (الطبعة 14 سنة 1979)، وتلاه سنة 1937 كتاب «**في منزل الوحي**» (ط 8، سنة 1979)، ثم كتاب «**الصديق أبو بكر**» (1942)، **الفاروق عمر** (جزءان، 44 ـ 1945)؛ **الحكومة الإسلامية** (1961)، بين الخلافة والملك: عثمان بن عفان (1964)، **الإيمان والمعرفة (1964)**.

3. الذكريات والمذكرات السياسية:

ما بين 1951 و1978، صدر لمحمد حسين هيكل كتابه الضخم في ثلاثة

أجزاء، بعنوان: **«مذكرات في السياسة المصرية»**؛ وفي سنة 1955، نُشر كتابه **«هكذا خلقت»** (ط 4، سنة 1974)، **والشرق الجديد** (1963)، وقصص مصرية (1963). أمّا لماذا بدأ م.ح. هيكل حقوقياً، وانقلب سياسياً وبدأ روائياً (رواية زينب، 1914) وانتهى بقصص مصرية، دون أن يكتب رواية أخرى، فهذه مسائل تجد جوابها في حياة الكاتب نفسه، وفي اهتماماته وهموم جيله وعصره. هنا، نتوقف عند نماذج من كتاب **«في منزل الوحي»** (دار المعارف، القاهرة، ط 8)، حيث يقول ص 12:

«ومع وقوفي موقف الناقد من بعض الشؤون الحاضرة في البلاد المقدّسة، لقد وجهت أكبر عناية إلى آثار الرسول الكريم فيها، وجعلتُ جلَّ همّي ان أسير حيث سار: ألتمس ما في حياته من أسوة وعبرة، وأرجو ان أقف على شيءٍ من السر الذي هيأ هذه البلاد لتكون **منزل الوحي** إلى النبيّ العربي، خاتم الأنبياء والمرسلين. ولم أتقيّد في تفكيري وتأملي أمام شيء مما رأيت بغير منطقي وعقيدتي الذاتية، اللّذين كوّنتهما الطريقةُ العلميّة الحديثة».

□ هل هيكل رجعي؟

يقف في **«منزل الوحي»** مدافعاً عن حاله، بعد كتابه **«حياة محمّد»**، فيقول (ص 21): «وأقف هنا لأدفع زعماً حسب الذين زعموه أنَّه مُغْمَزٌ غمزوني به، بعد تأليف كتابي «حياة محمد». حسب هؤلاء أنّني انقلبتُ بكتابة السيرة **رجعياً**، وكنتُ عندهم قبلها في طليعة «المجدِّدين». وكيف لا أنقلب عندهم **رجعياً** وقد جعلت القرآن حجّتي، وما جاء فيه عن السيرة سَنَد، ولم أضعه كما يقولون موضع النقد العلمي! وكيف لا أنقلب **رجعياً** وقد دفعت بالحجّة ما طعنَ به على النبيّ العربي جماعةُ المستشرقين ومن تابعهم من شباب المسلمين: وكيف ساغ لي بعد ذلك ان أزعم أمامهم في «حياة محمد»، وان أزعم اليوم ها هنا أنّني **(طليقٌ من القيود عدو للجمود**، نصير للبحث العلمي الحرّ، وإنّني اؤمن بحَرية الرأي وأعتبرها الأساس، لا أساس غيره، لمن يريد معرفة الحقيقة. هم يرون ذلك خداعاً يأباه العلم والبحث الحر. وأنا بعدُ عندهم **رجعيّ** انقلبتُ إلى الجمهور أُتابعه ابتغاء رضاه، وكنتُ قبل ذلك أريد توجيهه وهدايته».

وبعد، فإنَّ كتابه **«في منزل الوحي»** يدور حول 6 موضوعات: فرض الحج - البلد الحرام - مع الخاتمة التي تدور بين حياتين مادية وروحية. فهل تنفصلان حقاً؟

يتساءل الدكتور م.ح. هيكل **«في منزل الوحي**، (ص 632):

■ «فما بال قوم في عصور وبلاد مختلفة جحدوا **الحياة الروحية** وكفروا بفضل الإيمان؟ أفكان ذلك منهم عماية وجهلاً، أم أنّهم أضلّهم هواهم وعزّهم بالله الغرور، ولولا ذلك لرأوا من آيات الله ومن فضله على عباده المؤمنين ما لا يغيب عمَّن تأمّل في خلق الله ومَنْ ألقى السّمع وهو شهيد؟».

ويجيب (ص 633): «والواقع ان المسلمين في عصور اجتهادهم وتقدّمهم وسيادتهم حضارة العالم، لم يختلفوا إيماناً ولا عقيدةً، وإنَّما اختلفوا رأياً ومذهباً في شؤون الحياة الدنيا. هم جميعاً يؤمنون بالله وما جاء من عنده، لكنَّهم اختلفوا في أحكام ما يجري بين الناس من معاملات، لم يمنعهم من الخلاف رأيٌ رآهٓ مَن سبقهم في أمر هذه المعاملات [...] كان ذلك حين كان الناس يقدّرون العلمَ ويحترمونه لذاته، ويحترمون لذلك رأي صاحبه ما قصد به وجه الحق...».

ولكن حين دارت دورة الحضارة العالمية، خلافاً لتعاليم الحضارة الإسلامية وأذعنت أُممها لغيرها، ممن آترهم العلم مفاتيح السلطان: «بدأ هؤلاء يعلّمون الناسَ مبادىء العلم في **الحياة المادية**. نقيض ما أورثتهم عصورُ الانحلال. **علَّموهم أنَّ الأرض كروية، وكانوا قد ورثوا من تلك العصور أنَّها مسطحة مستوية. وعلَّموهم أنَّ الأرض تدورُ حول الشمس. وكانوا قد أُورثوا أنَّ الشمس تدور حول الأرض: تشرق من المشرق وتغيبُ في المغرب، وتنخسها الشياطين حتى لا تقف سيرها [...] وعلَّموهم أن لا شيء مما يقع في الكون إلاَّ له سبب يدركه العقل إذا استوت لديه أسباب العلم لإدراكه**». وهذا يدل إلى مدى تمسكه بالعلم في مجاله وبالدّين في إيمانه.

واو

و

سعدالله ونُّوس (1941 ـ 1997): نقد السياسة بالمَسْرَحة

□ حُكْم الأمل:

■ سنة 1941 وُلِدَ سعدالله ونُّوس في سورية وأمامه نموذجان مسرحيّان عربيان متجاوران: نموذج المسرح اللبناني **مارون النّقاش** (1817 ـ 1855)، المثقَّف العربي/ الغربي؛ ونموذج المسرحي الشامي، **أحمد أبو خليل القباني** (1833 ـ 1903) من القرن التاسع عشر؛ فيما القرن العشرون العربي يتلألأ بالمسرح الشعري والنثري، بين أحمد شوقي وتوفيق الحكيم، وصولاً إلى مسرحيي العهد الجديد في لبنان وسورية (عصام محفوظ، محمّد الماغوط، الخ). عند هذه المحطة توقّف سعدالله ونُّوس، وأطلق صفّارات قطاراته، ولاسيما قاطرة الكتابة، الخاضعة لحكم الأمل، كما قال في آخر أيامه: «**إنَّنا محكومون بالأمل. وما يحدث اليوم لا يمكن أن يكون نهاية التاريخ. منذ أربعة أعوام وأنا أقاوم السرطان. وكانت الكتابة ـ والمسرح بالذات ـ أهم وسائل مقاومتي.**

وما دامت الحياة مقاومة دائمة للموت، بالأكل والعمل، بالثياب والسكن بالدواء والتفكير، فإنَّ رحلة هذا المقاوم المسرحي على مدى 56 عاماً اختصرت الكوميديا السياسية العربية التي لا تخلو من تراجيديّات كبرى وقف عندها ونُّوس، عربياً وجودياً، واشتراكياً، محاولاً نقد السياسة بالمسرحة. فراح، مع سواه مثل **سلمان قطايا**، يؤصل مسرحه في مجتمعه بل سعى إلى استبطان الماضي المسرحي

العربي في أشكال كتاباته: **الحكواتي** (الرواية القديمة)؛ **الإخباري**؛ **الذِّكْر**؛ **المقامات**؛ **الحفلات**.

□ حصين البحر:

نشأ في حضن الفقر، الذي كان يزرعه والده في قرية «**حصين البحر**» فلا يحصد من أرضها سوى زرع قليل وبعض الأولاد. بعد سبع سنوات من ولادته، كانت مدافع الصهيونية ـ البريطانية تهزّ فلسطين، ومن خلالها راح يهتزّ ضمير جيل عربي كامل، ما زال يحمل نكبتها على كتفيه حتى اليوم... وما بعده. وأخذ يتواجدُ عربياً، من قريته إلى قرية العرب الكبرى: **فلسطين**. «**كانت كلمة غريبة، كان مستغرباً أن يكون في قرية نائية او في قرية مهملة كقريتي، التي ولدت وترعرعت فيها، أنْ يُحكى في تلك الفترة عن شابين تطوّعا في جيش الإنقاذ، وأنّهما ذهبا إلى فلسطين كي يحرّراها من الأعداء الصهاينة الذين جاؤا كي يحتلوها ويشرّدوا أهلها الفلسطينيين**» (ملحق النهار، عدد 21/ 3/ 98، رقم 315).

وراحت تكبر في الكاتب «**هموم القضيّة**»، **وهموم الطعام في البلاد الفقيرة، وكذلك مطالب الصحة والتعليم. سنة 1959، نال الشهادة الثانوية العامة، ودرس في القاهرة ما بين 1959 و1963، حيث نال إجازة في الصحافة**. وعمل ثلاث سنوات في دمشق، ثم قصد باريس سنة 1966، بمنحة دراسية... وبعد أشهر، كان في «فندق الشرق» مع طلبة سوريين آخرين، حين انتهت «حرب 5 يونيو» التي لم يصدّق ونّوس نتائجها المعلنة بلسان موشي دايان: فماتت أحلام الكاتب القديمة ماتت فجأة في باريس، فرحل عنها إلى دمشق، وعاد إليها بعد أربعة أشهر، معالجاً نفسه بالانتماء إلى «حركة السياسة»: «إنَّ جدوى الانسان الرئيسية او الجوهرية هي أن يكون سياسياً، وأنْ يعمل كلّ منا ما يستطيع». (مجلة **الهلال**، نيسان/ ابريل، 1997). في هذا السياق وضع مسرحيته الشهيرة: «**حفلة سمر من اجل 5 حزيران**»! التي عبّر فيها عن عبثيّة الكلمات، واستحالة الكتابة، وفراغ المعاني غير المتناسبة مع الوقائع التاريخية: «وفي الواقع ما فائدة الكلمات حين نكون ما نحتاجه هو **الفعل** الذي يغسلنا من دَجَلِ الكلمات وعفونتها. ما فائدة الكلمات إن لم يتدعّم فيها الفعل ويكوّنها؟» (**الكلمة في مسرح سعدالله ونّوس**، لإسماعيل فهد اسماعيل، ص 226).

□ وحدَها الكلمات:

مع ذلك، وربما بسبب من خواء الواقع، وحدَها الكلمات تحكّمت بمسار حياته وتحوّلاته الفكرية والنفسية ـ السياسية. فالمسرح كلمات، ألفباء فكرية، صُوَر بكلمات. . . فصار بعد 1967، قارىء الهزيمة في وجوه الناس، وانعكاسها على مرايا السلطة، وبين يأسٍ سياسي وآخر، كان سعدالله ونُّوس، يصعد من بئر الكتابة الى آفاق المسرح، محاولاً تحريك هذا الراكد الأبدي. لكن عبثاً، فلم تخرج من مسرحه تظاهرة واحدة ضد إسرائيل. . . ولم يكن يرغب في تصفيق الجمهور، بل في تفكيره وتثويره، وهجومه على التاريخ العربي المُهان لتغييره. فهل اختار ونُّوس الطريق القويم لنقد السياسة بالمسرحة، مسرحة الكلمات ومسرحة الأدوار؟

لا غرو ان التمسرح السياسي أعتى من أي تَمَسْرُح آخر ولاسيما التمسرح الفكري الذي يرمي الكاتب إلى زرعه في الوجدان الفقير لهذه الجماهير التي أخذت تموت وفي نفسها شيء عليل اسمه «اسرائيل».

الكتابة بالأمل، لكن بلا أوهام، بلا آمال كاذبة. هكذا راح يجدّد حِبْر قلمه، وأخذ يتناول الوجع العربي المنساب اليه عبر هزائم وانكسارات، والمُعَالج عموماً بخيالات وأوهام «ثورية». . . فهل هذا أمل في صيغة الناس؟ يقول سعدالله ونُّوس في مسرحية «**حفلة سمر**»:

«لا الجرائد بدَّلت تبويب أعمدتها،

ولا الكتّاب غيّروا كلماتهم.

أمَّا الأفكارُ فقد توالتْ دون أن تعبرَ تسلسلها الغارات،

ولكن كنت أشتم رائحتها فوق السطور. . .».

□ سجلّ مسرحي مضيء:

سنة 1992، نشر سعدالله ونُّوس فلسفته المسرحية السياسية في كتاب انتقادي، عنوانه **هوامش ثقافية** (دار الآداب، بيروت)؛ هو مجموعة إضاءات لسجله المسرحي وتطوّره الثقافي؛ كما يقول: **أسئلة في مواجهة أسئلة**. فينتفض صارخاً: «**أنا الجنازة والمشيّعون**» (ص 225). صرخة أطلقها سنة 1978، وهو يسمع كيف تجتاح اسرائيل جنوب لبنان للمرّة الأولى حتى نهر الليطاني: «بعض مني في التابوت، وبعضي الآخر يجرجرُ وراءه الأذيال. . . ونحن لا نولول، تعوّدنا السير وراء الجنازة. وتعوّدنا نسيان أننا نسير وراء الجنازة. نتزحلق مع

الأيام.. ومن يوم إلى يوم، حتى يمتصّنا ويلاشينا الرّمل». إنها ذروة الموت في الحياة. فماذا بعد؟ كان يحلم الكاتب في مسرحية «**حفلة سمر**» (طبعة ثانية، الآداب، 1980)، أن «يشترك فيها الجمهور والتاريخ والرسميّون وممثلون محترفون»، فإذا به يشكو من تاريخ خارج كل مسرح. إنّه **الإغتصاب** العميق لروح التاريخ في ثقافتنا وجمهورنا.

I. **الإغتصاب**، مسرحية ونُّوسية، **مهداة** إلى حنظلة الآخر، ناجي العلي، ومهدي عامل وفواز الساجر «الذين إغتالهم الظلام والزمن الصعب». ظهرت في طبعة أولى (الآداب 1990). هي رواية، حكاية مسرحية، نص مفتوح مثل الحياة (أي قابل للزيادات والتعديلات التي تمليها التطوّرات التاريخية لماذا؟ لأنّ الرواية الفلسطينية لا تختم قولها بل تتركه مُشْرَعاً على أُفقٍ مفتوح.

II. **سهرة مع أبي خليل القبّاني**، مسرحية ونُّوسية، ظهرت للمرة الأولى في دمشق، وفي طبعة ثالثة (الآداب ـ بيروت، 1980).

III. مسرحيتان في كتاب واحد:

ـ **الفيل يا ملك الزمان**.

ـ **مغامرة رأس المملوك جابر**؛ (الآداب، ط 4، 1989).

IV. **مأساة بائع الدبس** ـ ومسرحيات أولى؛ (الآداب، ط 2، 1989).

V. **فَصْد الدّم** ـ ومسرحيات ثانية، (الآداب، ط 2، 1981).

VI. **المَلك هو الملك**، مسرحية شعبيّة، (الآداب، ط 4، 1983). يقول عنها الدكتور علي الراعي (م.ن. ص 128): «هاهوذا المسرح الشعبي ـ أخيراً ـ يجد مَن يستخدم أسلوبه وحيله وقدرته الفاتنة على اجتذاب الجماهير؛ ثم يجعل من هذا المسرح عملاً يمكن تمثيله وإمتاع الجماهير به، وفي الوقت نفسه يكون هذا كلّه أدباً لا شك فيه».

VII. **رحلة حنظلة** (من الغفلة إلى اليقظة)، (الآداب، ط 1، 1990).

VIII. **طقوس الإشارات والتحوّلات**؛ (الآداب، ط 1، بيروت 1994).

IX. مسرحيتان في كتاب واحد:

ـ **يوم من زماننا**.

ـ **أحلام شقيّة**. (الآداب، ط 1، 1995).

X. **منمنمات تاريخية**، مسرحية ونُّوسية (الآداب، ط 1، 1996).

XI. ملحمة السراب، مسرحية ونُّوسية (الآداب، ط 1، 1996).

XII. الأيام المخمورة، آخر مسرحية لسعدالله ونُّوس، صدرت في حياته (الأهالي، دمشق 1997)، وفيها الكلمة الأخيرة (ص 128) للأراجوز: «نَهْرٌ يجري حاملاً الغرائب والخبريّات ومسالك النّاس المتعثرة... وتفرّج يا سلام».



■ هكذا ختم آخر أعماله المسرحيّة، محاولاً صَهْر الشعبي بالثقافي، وتوريط المسرحي في السياسي. إلاَّ أنَّ آلة الحكم هي غير آلة الكتابة. ولفظ الجسد المقاوم هو غير حبر الرّوح الجاري في أوجاع الوجود، والانتقال من تاريخ إلى آخر. سعدالله ونُّوس حاول إختصار ما لا يُختصر، فعبَرَ ضفتَيْ نهر الحياة بقاربِ الكتابة الغاضبة. لذا سرعان ما وصل إلى ينابيع المسرح الفكري الرفيع.

ياء

ي

بو علي ياسين (1942 ـ اللاذقية)

ثقافة «السّباحة» ضد التيار السائد

■ من اللاذقية يأتي بصوتٍ جديد، هو صدى نفسه الباحثة في أعماق الواقع العربي المحيط، والسابحة على ضفافٍ أخرى، وفي كل اتجاه؛ لكن ضد التيّار السائد، بلا وجهِ حقّ، او بلا حقيقة. بو علي ياسين، المولود على البحر سنة 1942، وراءه تُراثٌ مخيفٌ، لشدَّة إهماله او لضراوة تأويله وتسييسه، وأمامه بحر العلم والعقل، بحر العالم الذي يضيق له ويتّسع عنه، هو الكادح ابداً بقلمه وحبر معاناته، وبياض أفكاره الناصعة. عرفه المنبر الثقافي في بيروت منذ كتابه الأول: **«الثالوث المحرّم»**، سنة 1973، ومن خلال تعريبه لكتاب ڤيل هلمن رايش سنة 1980، بعنوان **«المادية التاريخية والتحليل النفسي»**. هو كاتب شديد التنوّع في موضوعاته وفي تعريباته، لكأنّه مزيج فكريّ، عدّة كتّابٍ في كاتب واحد. نتناوله هنا في موردين: **أعماله** (مؤلفات/ ترجمات) **ونماذج من أفكاره**.

I ـ أعماله:

أ ـ الموضوعات

1 ـ **الثالوث المحرَّم**، دراسة في الدين والجنس والصراع الطبقي (ط 1 ـ، دار الطليعة، بيروت 1973)؛ ط 6 دار الكنوز الأدبية/ بيروت 1996 ـ كتابة جديدة).

2 ـ **القطن وظاهرة الإنتاج الأحادي في الاقتصاد السوري**، بيروت 1974.

3 ـ **الأدب والأيديولوجيا في سورية** (مع نبيل سليمان)، ط 1، بيروت 1974؛ ط 2، اللاذقية 1985.

4 ـ **السلطة العمالية على وسائل الانتاج**، بيروت 1979.

5 ـ **حكاية الأرض والفلاّح السوري**، بيروت 1979.

6 ـ **معارك ثقافية في سورية** (مع محمد كامل الخطيب ونبيل سليمان)، بيروت 1979.

7 ـ **قراءة** في وثائق الوكالة اليهودية، بيروت، 1982.

8 ـ **ينابيع الثقافة**، ط 1، اللاذقية 1985.

9 ـ **خير الزّاد من حكايات شهرزاد** ـ دراسة لمجتمع ألف ليلة وليلة، اللاذقية 1986.

10 ـ **نحن والغير في السياسة والاقتصاد**، اللاذقية 1990.

11 ـ **أزمة المرأة في المجتمع الذكوري العربي**، اللاذقية 1992.

12 ـ **ماركسيّة العرب** وانهيار السوفيات (مشترك، إعداد جمال ربيع)، 1993.

13 ـ **عين الزهور**، سيرة ضاحكة، دمشق 1993.

14 ـ **على دروب الثقافة الديمقراطية**، دمشق 1994.

15 ـ **العرب في مرآة التاريخ**، دمشق، 1995.

16 ـ **بيان الحدّ بين الهزل والجدّ** ـ دراسة لأدب النكتة، دمشق 1995.

ب) **التعريبات**:

1 ـ **الأزمات الاقتصادية**، أوتو راينهولد، بيروت 1980.

2 ـ **المادية التاريخية والتحليل النفسي**، ڤيلهلم رايش، بيروت 1980.

3 ـ **أصل الفروق بين الجنسين**، أوزولا شوي، بيروت 1982.

4 ـ **الطوطم والتابو**، سيغموند فرويد، اللاذقية 1983.

5 ـ **نمط الإنتاج الآسيوي في فكر ماركس وانغلز** ـ (كارل ماركس وهلموت رايش، اللاذقية، 1988.

6 ـ **قصص من الرزنامة**، لـ برتولد برشت، اللاذقية 1992.

II ـ نماذج من أفكاره:

■ إنَّ عناوين أعماله، من مؤلفات وتعريبات، ترشدنا إلى مفاتيح أفكاره وتوجّهاته، وتدلّنا على مدى رغبة المفكّر النقدي، بو علي ياسين، في التأسيس لفكر راديكالي عربي، لا يساوم على الحقيقة التي يكتشف الكاتبُ المتحرّرُ، معانيها من خلال تجاربه ومعاناته وعبر شرائح المجتمع الذي يكدح وإيّاه على طريق الحياة والبقاء الأفضل. في واقعيته، بو علي ياسين كاتب ملتزم شعبيّاً، مغامر خارج الرسميّ والتقليدي، يكتبُ لأجل الاقتناع الذاتي، ولا يهمُّه عدد البلدان التي ستمنع كتابته، حتى إنَّه لا يعلم أحياناً ما هي الدول العربية التي أجازت (أو أفسحت) كتابه الأول، «**الثالوث المحرّم**». فهو منذ بداياته التفاكرية، أو التجادل الفكري، يقدّم سِجلاً جديداً للثقافة العربية الراهنة، قوامه نقد المحظور او المحرّم ـ وفي كل حال يبدو هذا الثلاثي الأوّلي، الطبقات ـ الديانات، الجنس، مستحوذاً على معظم مؤلفاته ومعرّباته؛ لكنَّه ليس مفكّراً للفرد، ولا يبحث في قضايا من فوق المجتمع او من خارجه. هنا بعض النماذج من أفكاره التي تدلّنا الى بداية رؤيته لعالمه، وبعض آخر من كتابيه الأخيرين: «العرب في مرآة التاريخ»، و«بيان الحدّ بين الهزل والجدّ».

1) الثالوث الآخر:

هو ثالوث مختلف، عما قامت عليه من قبل ديانة أو أيديولوجية سياسية. وفيه لا يبني عقيدة، بقدر ما ينقض معتقدات سائدة، ويهدفُ إلى النَّقْدِ على عيوبها: «هذا الكتاب يبحث في أمور ثلاثة هي **الثالوث المحرَّم**: الأوّل **الدين** كموضوع دراسة علمية؛ الثاني **الجنس** كمجال للتنوير والتثقيف؛ والثالث **الصراع الطبقي** كأداة نظرية وعملية للتحوّل الاجتماعي. الطبقات والفئات المتسلّطة «**تحرّم**» أعمالاً كهذه، مكتفية ـ على الصعيد الفكري ـ بشتمها **بالإلحاد والإباحية والشيوعية**. وفي الواقع ليست الكلمات (في هذه المجالات الثلاثة) هي ما يؤرّق مضجعها، بل ما يمكن أنْ تساعد على حدوثه هذه الكلمات». (**الثالوث المحرَّم**،

مقدمة الطبعة الأولى، ص 7). وفي مقدمة حزيران 1995 يعلن بو علي ياسين (صص 11 ـ 14) أنّه أعاد النظر في هذا الكتاب «بحيث أصبح دراسة واحدة في ثلاثة فصول، بدلاً من ثلاث دراسات منفصلة».

■ «أمّا الخط الرئيسي للكتاب فهو أنَّ الإنسان حرّ في اعتقاده الديني، الله هو الحاكم ولا يجوز لبشري أن يفرض عقيدته على الآخرين؛ ولا أن يستغلها لتحقيق مصالح دنيوية. نحن أبناء وبنات آدم وحوّاء، خُلقنا من روح الله، كما هو مُبيّن في القرءآن الكريم. فعلاقتنا به علاقة محبة أبوية لا علاقة تسلّط، ولا يريد لنا إلاّ الخير والسعادة. لكنَّه يعود إلينا نحن البشر، إن كنا نستطيع، بما خُلقنا به من نوازع وطاقات، أن نوفّق بالخير فيما بين مختلف دوافعنا الفردية او الفئوية (جميعاً) ضمن تجمّعاتنا، بدءاً من الأسرة مروراً بالدول والحضارات، وانتهاءً بالمجتمع البشري كاملاً، بل وبالكيان الأرضيّ...» (م.ن. ص 14).

2) العلمانية: أو ضرورة فصل الدين عن الدولة:

«نحن نعلمُ أنَّ الله تعالى لم ينصّب في يوم من الأيام حكاماً على البشر، فهو ليس سياسياً. لقد أرسل **أنبياء لهداية البشر، لا لحكمهم**. إذا كان النبيّ محمد (ﷺ) قد أصبح قائداً سياسياً، فذلك نتيجة تطوّر عفوي وبإرادة النّاس الذين قادهم. ومن الطبيعي ان يكون للنبيّ (ﷺ)، كقائدٍ سياسي، مَنْ يخلفه بعد نشوء مجتمع المسلمين؛ لكنَّه، كنبيّ، لا خليفة له. لذلك فإنَّ الحاكم الذي يتوّلى الأمر ليس له سلطة النبيّ، ولا أحد مخوَّل بأن يمنحه السلطة الدينية. لقد قلنا، من قبل، [إنَّه] بهذا الشكل او ذاك، وإلى هذا الحدّ أو ذاك، كان ثـمَّة **سلطة دينية** في المجتمع والدولة الإسلاميّين، أي على صعيد الواقع؛ أمَّا في **أصل الإسلام**، ما هو في النصوص الدينية، **فلا وجود للكهنوت**[...]. ومن طبيعة الكهنوت ان يدَّعي التحدّث باسم الله، ولذلك فإنَّه حيث الكهنوتُ يوجد إتّهام الآخرين بالكفر وتوجد صكوك الغفران». هذا هو **الإرهاب الديني** الذي يسهل استخدامه ضد الخصوم السياسيين والطبقيين، وضد المخالفين في الرأي» (**الثالوث المحرّم**، م.س. ص 201).

■ «مطلب فصل الدين عن الدولة، بورجوازي الأصل [...]. كان يجب أن نحقّقه منذ قرنين على الأقل، وانقضاء الوقت لا يحلّنا من واجب القيام به، ولو بعد قرن آخر من الزّمن. فصل الدين عن الدولة يعني: **فسح المجال أو تحقيق**

الشرط اللازم لعقلنة المجتمع، أي لإقامة نظام اجتماعي يسيرُ على أفضل طريق توصل المجتمع إلى غاياته. وأيّاً كانت الغايات، فعقلانية التاريخ البشري تعني الاتجاه نحو الإشباع الأمثل للحاجات البشريّة، على اعتبار انه أفضل مقياس موضوعي لتحقق سعادة الإنسان. والغاياتُ المذكورة تخضع لمنطق التاريخ، بحسب المسافة التي قطعها المجتمع المعنيّ على هذه الطريق الطويلة، وإلاّ يكون مآلها الفشل...». (م.ن. صص 202 ـ 203).

3) روّاد النظرة العلمية إلى تاريخ العرب

«يتوصّل القارىء من هذا الكتاب إلى أنَّ **بندلي جوزي** هو أول مَن نظر (سنة 1928) إلى التاريخ العربي الإسلامي نظرة **علمية** أي ماديّة جدلية في العصر الحديث [...]. في ذلك اقتدى الكاتبُ بنظرة ماركس إلى التاريخ الأوروبي الغربي، فأخذ بنظرية التطوّر الآحادي (**الستالينية**) وطبّقها على التاريخ العربي [...]. غير ان الكاتب من خلال دراسته خالف النظرية الستالينية في نقطتين جوهريّتين: أولاً ـ بفهمه القومي الذي رأى أنَّ الإسلام جعل العرب أُمّة واحدة، وأنَّ المجتمع الإسلامي القروسطي انقسم إلى طبقات وقوميّات تتنازع أيديولوجياً ومادياً. ثانياً ـ بقبوله للإحتمال الاشتراكي في الصراعات الطبقية ضمن الدولة الإسلامية» (**العرب في مرآة التاريخ**، دار المدى للثقافة، دمشق 1995، صص 13 ـ 14). يليه في الريادة، حسب الكاتب: **إبراهيم عامر** (1957 ـ 1958) و**الياس مرقص***، ثم نايف بلّوز، و**سمير أمين***، و**طيّب تيزيني***، وأحمد صادق سعد، أي انه لم يجد ـ على ما يبدو ـ روّاداً علميّين للتاريخ العربي والإسلامي خارج الصف (الماركسي)، وهذا ما ينفيه الواقع العلمي نفسه من خلال أعلام كتابة التاريخ العربي، المذكور بعضهم في هذه الموسوعة بالذات.

4) ثقافة الإضحاك:

«الإنسان هو محورُ الكون بالنسبة إلى الإنسان. و«السعادة» هي الغاية النهائيّة لبني الإنسان، يقول أبو الطيّب المتنبي:

ولكنّي حسدتُ على حياتي ... وما خيرُ الحياةِ بلا سرورِ

«تصوُّرُ الجنَّةِ نابعٌ من هذه الغاية. فالجنَّة والجحيم يمثّلان في اعتقاد المؤمنين السعادة والشقاء السرمديين، وهما النهايتان المحتملتان لحياة البشر في هذه الدنيا ايضاً...».

«**بيان الحد بين الهزل والجد**، دار المدى، دمشق 1996، ص 13).

«إذا شبّهنا الثقافة عموماً بالدواء، فإنَّ الثقافة الجدية تكون عندئذٍ هي الدّواء المرّ، وتكون الثقافة الهزلية هي الدواء الحلو. كلاهما يساعد الجسم كي يعود إلى حالته الطبيعية المتوازنة [...]. هكذا نصل في بعض الأوقات إلى حالة من الجفاف النفسي والخمول الجسدي نشتهي فيها **الضحك ولو على أنفسنا**، نشتهي فيها الضحك ولو بالدغدغة...» (م.ن. صص 26 ـ 27).



■ ولا تتناهى رحلةُ بو علي ياسين في التقدّم إلى الحياة، ولو بتجريد التجريد، والذي يتّهمونه بالتراجع عن أفكار السبعينات الثورية، يمكنهم ان يلاحظوا عليه أنَّه تراجع إلى الحياة العربية كما هي، وتنازل عن حلمها بكونها شيئاً آخر. فهل هذه مصالحة أم هزيمة؟

سالم يفوت:
الفلسفة العقلانية النّاقدة

☐ علميّة الأسئلة:

ربط النقد بالعلم ومعاييره، شغل الجيل الجديد من نقّاد وفلاسفة ومفكّري النهضة الثقافية العربية ـ ما بعد نكسة 1967 العسكرية. من هذا الجيل الدكتور سالم يفوت، الأستاذ في كلية الآداب/ الرباط، الذي بدأ مغامرته الحفريّة، من ابن حزم الأندلسي وعلاقته بالفكر الفلسفي المغربي العربي، موضوع أطروحته للدكتوراه (بإشراف د. محمد عابد الجابري*)، ومرَّ بعناوين الفلسفة العلمية أو العقلانية في عصرنا، ليسأل **مَن نحن بإزاء العلم، ويستقر في علمية الأسئلة التي أثارها في خلال مهنته البحثيّة الشاقة، على بحث في «المناحي الجديدة للفكر الفلسفي المعاصر»**.

☐ أبرز أعماله:

لم يسبق، قبل بيروت، ثم القاهرة، أن لعبت عاصمة عربية هذا الدور الثقافي في التعارف والتبادل بين جناحي الثقافة العربية المعاصرة شرقاً وغرباً. والدكتور سالم يفوت، على غرار معظم معاصريه، من المغاربة والمشارقة، اجتذبتهم بيروت (سوق الطباعة والنشر والثقافة العربية بامتياز) على الرغم مما أصابها من حروب وخراب كبير. فهو إنْ نشرَ كتابه الأول ما بين الدار البيضاء وبيروت عن طريق (المركز الثقافي العربي) فإنَّ معظم أعماله الأخرى صدرت من بيروت إلى العالم العربي. وهذه إشارة مهمة على طريق التفاكر العربي الذي صارت بيروت مجدّداً عنوانَه الرئيسي.

I ـ ابن حزم والفلسفة:

سنة 1985، ناقش سالم يفوت أطروحته الموسومة بعنوان: «**ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس**»، ونال دكتوراه الدولة في الفلسفة من جامعة الرباط. وفي سنة 1986، صدرت في كتاب بالعنوان نفسه، لملامسة «الإشكالية العامة التي تحكم فكر ابن حزم»، ولكشف منطق التفكير الفلسفي في عصر ابن حزم، او الأساس الابستمولوجي (المعرفي) لخصوصيّته: «فنحن نرمي إلى استئناف النظر إلى ظاهرية ابن حزم، من خلال إعادة بناء النسق الفكري الحزمي، اعتماداً على إشكالية معينة تمحور حولها خطابُه، وليس الغرض هو تأكيد التقاء مواقفه من بعض القضايا سواء في الأصول او الكلام او المنطق فحسب، كما فعل بعض الدارسين الذين اهتموا بالمنهج النقدي لدى ابن حزم. بل القصد هو البحث عن **الإمكانية المتوارية** وراء النسق الحزمي والتي حكمت خطابه وحدّدت وجهته ومنحته سماتٍ خاصة به، لا يمكن فهمها إلاّ في إطارها كإشكالية، وإبراز المفاهيم الأساسية التي تستند إليها فلسفته الأخيرة، والتي مدَّت المنهج النقدي الحزمي، والمذهب الظاهري الأندلسي بأُسسه النظرية المعرفية». (إبن حزم، صص 6 ـ 7). جديد سالم يفوت في أطروحته هو، منذ البداية، اعتقاده بإمكانية الفلسفة، والعلم ـ بجانبيه العقلي والتجريبي ـ في قراءة ظاهرية ابن حزم، خلافاً لما ذهب إليه نقّاده من القول بـ (لا إمكانية الفلسفة) و(لا إمكانية العلم)، وعبَّر عنه دارسوه المعاصرون بـ (اللاأدرية) التي تدَّعي (طرد العقل)، وتصف الظاهرية بالرجعية» (م.ن. ص 6).

الخلاصة «ان الاشكالية الأساسية التي يدور حولها **النسق الحزمي والتي تحكم خطابه وتحدّد وجهته هي: إقامة علوم الشّرع، ومن بينها الفقه وأصوله، على القطع بدل الظن، وعلى اليقين بدل التخمين، وضبط القواعد المتّبعة في العلوم الدينية العربية ـ الإسلامية وهو مقصد لا يتحقّق إلاَّ بالاستعانة بالمعقول، ممثلاً في علوم الأوائل ومن بينها المنطق». (ابن حزم، م.س. صص 437 ـ 438).**

اللامعقول، الغنوص، هو بكل أشكاله وتأويلاته الخطر الذي يتهدّد علوم الشّرع، «مما يتطلب دعم العقيدة بالمعقول، مجسَّماً في علم أرسطو وفلسفته». (م.ن.). الشرع مبني على القطع والمنقول مدعوم بالمعقول، ومع ذلك، لم تنطلق الفلسفة والعلوم عند العرب من عقالها، لأنَّ لانطلاقتها شروطاً أخرى، سيواصل الدكتور سالم يفوت البحث في أحافيرها، إلى أن يأتي مزيداً من مقومات الفلسفة العقلانية او العلمية الناقدة.

II ـ فلسفة العقل والعلم:

■ في طبعة ثانية منقحة، صدر له عن دار الطليعة (بيروت) كتاب **«العقلانية المعاصرة** بين النقد والحقيقة». وفي سنة 1986 نشر عن الدار نفسها، كتابه القيم: **«فلسفة العلم المعاصرة ومفهومها للواقع»**، مسجلاً خطوةً جديدة على طريق وصل الفلسفة بالعلم، من جهة، لا تؤدّي في نظره إلى موت أحد الأطراف: **موت العلم** (لصالح التراث) أو **موت الفلسفة** (لصالح الدين) أو **موت التراث** (لصالح العلم والفلسفة). إنَّ مشروعه لا يتقاطع إلاَّ جزئياً مع مشروع زكي نجيب محمود الفلسفي ـ العقلاني، إذ انه اكتفى في عمله هذا «بالجانب الأبستمولوجي والفلسفي». فهو يفتح للتفلسف العربي آفاقاً معرفيّة، منطلقاً من المناطقة والمعرفيّين العالميين، من طراز روبير بلانشي، وغاستون باشلار وبيار شامبدال: «فالعقلانية المعاصرة كإتجاه ابستمولوجي، قامت من اجل البحث عن فلسفة العلوم الحقيقية والتي هي بالضرورة مخالفة لفلسفة العلماء؛ غير انها في محاولتها تحديد تلك الفلسفة، فعلت ذلك من أفق مُغْرِقٍ في النظرية والنفييّة (يسمي باشلار أحد كتبه: **فلسفة النفي**). «عندنا **فلسفة الرفض** Philosophie du Non كما عرَّبناه ـ لدار الحداثة بيروت ـ أو **فلسفة لا ـ اللائية أيضاً ـ) ـ إنَّها الفلسفة التي تقول لا للفلسفيات ولأنماط التفكير الفلسفية والعالمية المعتادة، ففلسفة العلم ليست مادية شيئية. كما انها ليست ميتافيزيقية/ عقلانية، إنَّها هذا وذاك، وليست لا هذا ولا ذاك. فهي مادية عقلانية**، وعقلانية **تطبيقية** حسب باشلار» (**فلسفة العلم المعاصرة**، ص 7).

في الفصل الرابع ينتقد «التصورات الوضعية للواقع»، مسترجعاً أعمال محمود أمين العالم* (**فلسفة المصادفة**، دار المعارف، القاهرة، 1979) وبلانك، وباشلار، وبلانشي وآلتوسير وهانز ريشنباخ، فوكو، بياجيه، الخ، ليصل إلى نقد **«الاتجاهات اللاوضعية في فلسفة العلم»**. ويخلص إلى الإستنتاج (م.ن. ص 278):

«لقد واكبت الثقافة العربية ـ الإسلامية خلال جميع مراحل تطوّرها، **تطور العلوم والمعارف** لدى الأمم المجاورة فأعطت وأخذت، أغنَتْ واغتنتْ. وأظنّنا اليوم في حاجة إلى الاستمرار في الاتجاه نفسه وبالروح نفسها: فالضرورة تفرض علينا مواكبة التطور العلمي المعاصر، لا بحثاً عن ترفٍ فكري، بل بحثاً عن وسائل أنجع في التفكير والعمل [...]. لا من أجل الفهم أو أفق ثقافي صرف، بل من أجل العمل والتغيير».

وبعد ذلك، نشر سالم يفوت عن دار الطليعة: **«الزمان التاريخي»** (من

التاريخ الكلي إلى التواريخ الفعلية)، **وحفريات المعرفة العربية ـ الإسلامية** (التحليل الفقهي) (1990) و«**نحن والعلم**» (1995) وموضوعه «دراسات في تاريخ علم الفلك بالغرب الإسلامي).

III ـ نحنُ والعلم:

■ في هذا الكتاب يتابع الدكتور سالم يفوت تنفيذ مهمة البحث العلمي عن «حفريات جديدة للمعرفة العربية الإسلامية»، فيعلن: «وقد أنجزت بالفعل جزءاً من هذه المهمة في كتابٍ سابقٍ لي بعنوان: **حفريات المعرفة العربية ـ الإسلامية**، انصبّ فيه الاهتمام على حقل التحليل ووحدته في العلوم العربية الإسلامية كعلوم اللغة والنحو وأصول الفقه، مع التركيز أكثر على هذا العلم الأخير، وعلى **علاقة المنهجية الأصولية بالمنهجية المنطقية**. وبداية من هذا الكتاب، سأشرع في إنجاز جزءٍ ثانٍ من الوعد الذي قطعته على نفسي، حيث سينصبُّ الاهتمام على **المعرفة العلمية في التراث العربي ـ الإسلامي**، وقد استرعى نظرنا في هذا الكتاب جانب من ذلك التراث هو: علم الفلك في الغرب الإسلامي، أي لدى علماء وفلاسفة المغرب والأندلس ومواقفهم من علم الفلك القديم، متسائلين عمّا إذا كانوا «ممهّدين» حقاً **للانقلاب الكوبرنيكي** الذي يُؤرّخ به لبداية العلم الحديث، وعن سبل انتقال أفكارهم ومؤلفاتهم إلى الغرب المسيحي». (**نحن والعلم**، ص 5).

في تقصّيه لفلسفة العلم، ينتقد سالم يفوت ما يسمّيه «العلموية» العربية، بدءاً من **سلامة موسى***، ورشدي راشد، وصولاً إلى **زكي نجيب محمود*** فيخالف هؤلاء الذين ينسجون على منوال الأحكام الاستشراقية المألوفة التي ترى ان العلم العربي كان عنصراً غريباً في جسد الثقافة العربية، فظلَّ فيها وكأنّه فضلة زائدة، لم يخلق له صدى داخلها فتتحدّد بمناسبته وتعيد النظر في ذاتها وتطرح الأسئلة القلقة التي هي مقدمة لازمة لكل تجديد». (م.ن. ص 77). ويذكر بالنقد ايضاً ما ذهب إليه استاذه م.ع. الجابري، والمستشرق الفرنسي روجيه أرنالديز ولويس ماسينيون (العلم العربي ـ في التاريخ العام للعلوم). وأطروحة **يفوت هي ان العلم يُمتلك بالجهد**؛ لا بالاستمداد والاستعارة أو النقل والشّراء. لذا نراه ينتقد هذه **المهدوية** التي سقطت فيها «العلمية الفلسفية»، من زكي نجيب محمود إلى **طيب تيزيني***. ويكشف معوقات التجديد، وخصوصاً ما يدّعي أصحابه انه تجديد، وهو «في حقيقة أمره **تقليد معوق**، يقمع التجديد الذي هو رأس كل عملية حضارية». (**نحن والعلم**، ص 99). طبعاً، الجابري، صاحب «نحن والتراث» لم يرد على تلميذه،

الأستاذ الجديد، الذي نقدَ عليه وتجاوزه مع آخرين.

IV ـ المناحي الجديدة للفكر الفلسفي المعاصر:

■ هذا العنوان (دار الطليعة ـ 1999) هو بيان سالم يفوت في فلسفة العلم، او في الفلسفة كعلم ناقد: «الرّوح» أو المعنى الفلسفي الجديد، الذي يقوم على تجاوز الميتافيزيقا، وربط الزمان بالتاريخ، ونقد مفهوم الحقيقة، لتجديد الممارسة الفلسفية. ويلاحظ: «. . . ان نقد **هابرماس** للوضعانية يخلط بين الوضعانية المنطقية والفلسفة التحليلية والعقلانية النقدية لكارل **ور** فهو يجمع هذه الاتجاهات في سلّة واحدة، مهملاً الفروق بينها والتحولات التي عرفها كل اتجاه، خصوصاً تجديدات پوپر وغيره والتي أعطت الوضعانية المحدثة نَفَساً جديداً جعلها تتحوّل معه إلى **عقلانية نقدية**». (**المناحي الجديدة**، صص 107 ـ 108).



■ للفلسفة العلمية، أعطى سالم يفوت نكهة نقديّة ـ تقنيّة، نهلها من **لالاند** الصارم، ومن غ. **باشلار**، وفلاسفة الاختلاف. لكنَّه ما زال يتأرجح بين وجهي الفلسفة المتوسطية، الوجه العربي والوجه الأوروبي، فيما الوجه الآخر العلمي التقني يلوح من آفاق أميركية وآسيوية شتى، فهل سنظل ندير ظهرنا لآسيا مثلاً، وعلمها وفلسفتها؟

سعدي يوسف
شهاداتُ الرائي المسافر

■ هو الشاهد الرائي، الذي رأى عمرَه وعصرَه شعراً، من البصرة، قريته، إلى بغداد والجزائر، فبيروت ودمشق وباريس وموسكو، وما لا يتناهى من المدن والعواصم والأشخاص والشعوب والأكوان. ناثر وشاعر: من «**أفكار بصوت هادىء**» (مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، 1987) إلى «**الأعمال الكاملة**» ما بين 1951 و1977 (دار الفارابي، بيروت، ط 2، حزيران 1979)، حاول إقامة **التخاطب محل الخطاب**، والتفاكر محل الفكرة الجاهزة والمفروضة بقوَّة على الجاهلين، فمَن هو سعدي يوسف الشاعر: «سعدي يوسف صوت فريد جامع. فيه **خلاصة فن مَن** سبقوه. وهو مع ذلك **طليعة لمَن أتوا بعده**. لغة صافية مختارة وشجنٌ مشمسٌ إذا لفحك شممتَ ريحَ سعدي. وهو مع ذلك ليس من أصحاب التجارب الباطنية، بل إنَّ على كتفيه من غبار المعركة وأحزانها أكثر مما على فرسانها المعدودين. **لعلَّه يحبُّ الشعر أكثر من نفسه ويحبُّ النَّاس أكثر من الشعر. فهو يمنح نفسَه لفنّه ويقدّم نفسه للنّاس بالإشارة. وكم أحبَّ هذا التواضع الآسر. كأنّما في سعدي روح الوطن الخلاّق التي لا يكترث بها أحد**» أحمد عبد المعطي حجازي (ورد في مقدمة **الأعمال الكاملة**، ص 19). **أمَّا طرّاد الكبيسي**، فقد قدَّمه (م.ن. ص 32) بقوله:

■ «إنَّ هذا الشاعر يرى؛ يقول شعراً ليس (باطنياً) ولكنَّه شعر حديث يعكسُ بحساسية عالية ازمات العصر والإنسان المعاصر مع محاولة التأثير فيهما: الإنسان والعصر، بطرقٍ متعدّدة منها:

■ إبراز التناقض الحاد بين الواقع والحلم. بين المألوف واللامألوف،

ويخلق أسطورته الحديثة، **جدلية الواقع**. هذه الأسطورة التي قد تبدو غير جميلة. ذلك ان العصر كما يبدو في حقيقته غير جميل. ولكنها مضيئة ومنسجمة مع **اللاانسجام** الذي يسود العلاقات **اللاإنسانية**، وطبيعة الصراع الحاد الذي تخوضه البشرية اليوم ضد كل قوى القهر والاستلاب. فالأشياء مثلاً عند سعدي لا تتّخذ لوناً واحداً، فهي خضراء وحمراء وبيضاء وسوداء في آن واحد. **الألوان تتحد وتفترق تبعاً لافتراق أو اتحاد الرؤية نحو الشيء أو الأشياء المنظورة اليها وتبعاً لما تدركه بصيرة الشاعر لعناصر التناقض والتداخل فيها**».

1. **بيضاء**: (**الأعمال الكاملة**، ص 561، أبو الخصيب 2/ 6/ 1951):

صوتكِ يا بيضاء في خاطري   ينبضُ في عمقِ الشّذى الساحرِ
أوقظه ليلاً إذا ما دجا   قلبٌ، وباحَ النّجْمُ للعابرِ

2. **جاراتُنا**:

الصّيف طوّقنا فالكرمُ أسوارُ   تحفُّ بيتيَ والينبوعُ هدّارُ
والنّار تجتاح صدري دون مطفئةٍ   وبنتُ جارتنا تجتاحُها النّارُ
جاراتُنا جبليّاتٌ فلا صِلَةٌ   فالثلجُ في القمةِ البيضاءِ غدّارُ
واللوز كادتْ أكفُّ الحب تبلغه   لكنّه من رقيق اللمس ينهارُ

(م.ن. ص 552، 20/ 7/ 1953)

3. **عبد الوهاب البياتي*** (**الأعمال**، ص 524، سنة 1955)

الريح من منفاكَ تأتي نحو بصرتنا القديمه
الريح تحمل كل شيء نحو بصرتنا القديمه
حتى الحكايات الأليمه/ حتى أغانيكَ العظيمه
والبصرة الخضراء يا عبد الوهاب/ لو زرتها يوماً لغنّيتَ المدينه
والبحرَ والعمالَ والنّارَ الدفينه
لرأيتَ أعماقَ الجنوب/ حيث العيون الداميات تشعُّ نيرانَ الضغينه.

4. **شوقي بغدادي** (م.ن. ص 474، سنة 1959)

الليل يزحفُ في دمشق وأنت تُغمض مقلتيك
في غرفة بالسجن باردةٍ، كئيبة
والحزنُ يلسع قلبَ خائفةٍ عليك

في غرفة أخرى، على بردى، حبيبه

5. سليمان:

أكادُ أُغضي حياءً حين أنساهُ
كأنَّ عينيَّ عند الصمتِ، عيناهُ
هذا محيّاهُ: البحرُ أحرقه والملحُ مزَّقَهُ
لكن بسمته ما فارقتْ فاهُ. . . (**الأعمال**، ص 458).

6. وطني!

وطني أرهقني حبُّكَ، أبكاني طويلا
أنتَ تدري: نحن لا نعرفُ للحبّ بديلا
غير أنَّ القلقَ المرَّ عليك
والليالي السودَ، والأمطارَ، والخوفَ النبيلا
وأغاني يوسف الصائغِ في القضبانِ، تشكوكَ إليكْ
. . . ضائعٌ مَنْ صَمَتَ اليومَ ولم يوقظْ يديك! (**الأعمال**، ص 439).

7. بدر شاكر السيّاب*

أيّوبُ في المستشفياتِ يهيمُ/ تسبقُه عصاهُ
بين القرى المتهيّبات خطاهُ والمدن الغريبه
وهو المسيحُ يجرُّ في المنفى صليبه. . .
. . . مَنْ يشتري جلدَ المسيح؟
إنَّا سلخناهُ فيا دُنيا استريحي.
يا بيت جدّي في دجى جيكور، يا نخلَ العراقْ
قبري وراء التلّ يستبقُ القيامه
في وحشة المنفى الأخير وتستظلُّ به حمامه
والبردُ يُرجفني: عراقُ، عراقُ، ليس سوى عراق
وأنا العراقُ أو القيامه! (الأعمال، ص 415، في 9/ 1/ 1965).



8. أنتِ. . .

في جرح صمتي أنتِ ترتجفينَ، وجهكِ كالنجومِ ـ الرَّملِ، شاحب
وبجيدكِ البلّورِ وشمٌ من شفاهي. . .
يا جنّةً في بيتيَ الورقيّ، ناضبةَ المياهِ
. . . ووراء قصْرِ التّيهِ تبكي مقلتاكِ غِنىً ودارا
حتى كأنَّ العالمَ الأرضيَّ ينتحرُ انتحارا
وكأنَّني وحدي أموتُ/ لا توقظيني، قبّليني قبلةً أخرى، ونامي!

(الأعمال، ص 384، سنة 1963).



9. ماذا ستكتب؟

فليسقط الشعراء ولتسقطْ قصيدتُك الجديدة
ماذا ستكتبُ غير لغوك؟ أنجماً وندىً ونخلا
وحكايتين عن الضياع، وتشتم العصرَ المملا
وتخط رمزاً في السياسة ليس يفهمه سواك.

(الأعمال، ص 345).

10. بلند الحيدري*:

نُولد في الغربةِ أم نموتُ
أتعرفُ الأشجارُ والبيوتُ وجوهنا؟ وأنَّنا نولدُ كل ساعة
نموتُ كل ساعة
وحولنا تولدُ أو تموتُ: النّاسُ والأشجارُ والبيوتُ؟

(الأعمال، ص 332، سنة 1966)

11. عام ألفين:

عامُ ألفينِ وفي منتصف الليلِ وفي بابِ حديقة
سائرٌ مَرَّ، خطاهُ المثقلاتُ
تروي برصاصِ القمرِ الضائعِ، تروي كيف ماتوا؟
. . . سائرٌ مرَّ على باب حديقة/ واختفى

لم يفتحِ البابَ ولم يعرفْ صديقه.

(الأعمال، صص 328 ـ 329) سنة 1966

12. في المكتبة:

عينايَ، آناً في الكتاب، وفي ارتجاف البابِ آنا
ومع اختلاج الحرفِ أبحثُ عن ذراعكِ، عن هوانا
أستعجلُ اللحظاتِ، أحسبهنَّ في قلقي زمانا
. . . وأتيتِ فانتفضَ الممرُّ سنى، وأزهرت الرفوفُ
وكقطةٍ مسحورةٍ فارقتِ فارسكِ الخجولا
لم تنطقي حتى بتمتمةِ الوداعِ
لم تتركيهِ يقولُ عن شفتيكِ شيئاً كم تمنَّى أن يقولا
لكنْ ذهبتِ بلا وداعٍ/ ومضيتِ نحو الشارع البحري، وحدَكِ، كالشّراعِ!

(الأعمال، صص 293 ـ 294).



13. ثوب أبيض:

ألمسهُ/ لكنَّني لا أراه/ ألمسُ فيه زندها العاري
أضمّهُ جدول أزهار/ أحياهُ، لكنَّ رجفة في الشفاه. . .
صديقتي، مرَّ على حبّنا ربيعُه، وجاءَنا الصَّيْفُ
ولستُ أدري أيمرُّ الخريفُ بنا، فلا نغفو معاً،
ونبقى في انتظار الشتاء؟ صديقتي أموتُ هذا المساء!

(الأعمال، ص 290)

14. أعيشُ. . .

أعيش على مقلتيكِ كأنّي بعيني لا أُبصرُ
وليل شفاهي ارتجافٌ ودربي هوىً أخضرُ
أقولُ إذا الرّيحُ مرّتْ: لمن دونها تعبرُ
لمَن يزهرُ الجلنارُ ويندفع المرمرُ؟

(الأعمال، ص 284)

15. نزوات:

أرادَ أن يوقفها مرَّةً في زحمةِ الشارع
يسألها يصفعها يفتدي جبينَها الرائع
لكنّها مرَّت وظلَّ الحريقُ في قلبه ضائع
[. . .] قيلَ لها: جاءَ. فمرَّتْ على شفاهها بَسْمَة
وانتظرت يومين، وانتظرت شهرين تغزلُ حتى غابت النجمة
أضحكُ مما أكتب الليلة/ أقول لي: سعدي!
يا سيدي العاقل، ماذا تكتب الليله؟

(الأعمال، صص 280 ـ 281)

16. أغنية:

سمَّيتُ العشبَ فتىً والشمسَ «مليكهْ»
وجلستُ على الأحجارْ/ فرأيتُ الأرضَ أريكهْ.
ورفاقي الأشجار.

(الأعمال، ص 194)

17. فراغ المعاني:

حين قال «انتهينا ولم نبتدىء»
سقطتْ في فراغ المعاني يداهُ
يومها كنتُ منتظراً أن أراه/
أن أرى العشبَ في صوته والجبل/ ان أرى ما يراهُ
. . . قلتُ انتهينا ولم نبتدىء
ـ حسناً: فلنغادرْ معاً.
غير أنّي سأبحثُ في حانتي عنكَ أو عن سواك
في الليالي التي لا تراك/ والليالي التي طعمها أوّلُ.

(الأعمال، صص 160 ـ 161).



«نسافرُ بين الجواز المزوّر والثورة المستحيلة» إلى أين يا سعدي، يا شاعري ويا قارئي؟ تقول الأوراق اللامكتوبة بعد.

أعلام الموسوعة

الألف

البَاءُ

التّاء

الجيم

الحاء

الخاء

الدّال

الرَّاء

الزَّاي

السّين

الشّين

الصّاد

الضاد

الطّاء

العين

الغين

الفاء

القاف

الكاف

اللام

الميم

النّون

الهاء

الواو

الياء

توزيع أعلام الموسوعة
(حسب الأقطار العربية)

الأردن	1	المغرب	8
لبنان	78		
اليمن	1	العراق	14
البحرين	2	فلسطين	18
الكويت	3	سورية	25
السودان	2	مصر	42
ليبيا	2	الجزائر	3
تونس	3	السعودية	3
المجموع	205		

خليل أحمد خليل:
سيرة فكرية

■ وُلِدَ في صور (حي البساتين/ رقم السجل 12): 12/ 11/ 1942.

■ درس في المدرسة الإنجيلية (سنة واحدة) ـ صور 1947.

■ درس في المدرسة الابتدائية حناوية (بعد الشيخ أو الكُتّاب) 1949.

■ درس في الكلية الجعفرية (حتى العام 1960) 1952.

■ نال شهادة الدروس الابتدائية (الجعفرية/ صور) 1956.

■ بداية الكتابة (**الصوت الأول** ـ شعر ـ مخطوطة) 1957.

■ نال شهادة البريفه (الجعفرية/ صور) 1960.

■ نال البكالوريا اللبنانية (الأولى/ آداب) ـ (المعهد العربي/ بحمدون) 1961.

■ نال البكالوريا اللبنانية (الثانية/ .فلسفة) ـ (ثانوية صيدا الرسمية) 1962.

(بداية النشر في جريدة **النهار**).

● السفر إلى **ليون**: بداية الدراسة الجامعية في **جامعة ليون**، كلية الآداب (نظام قديم).

■ نشر أول مجموعة شعرية (بتقديم **أدونيس**): **الصوت الآخر**.

(ترجم منه **خروج**، سنة 1967 في **ديوان الشعر العربي المعاصر** ـ باريس) 1963.

■ إجازة في الآداب والعلوم الانسانية (**تسجيل للدكتوراه** 66 ـ 67) 1966.

■ **خطى المخدوعين** (شعر، 63 ـ 67، فرنسا البحر المتوسط، مخطوط) 1967.

■ دكتوراه حلقة ثالثة في الآداب (توجه إسلاميّات: Islamologie)): 1968.

الأطروحة: **التعليم الديني الإسلامي في لبنان** (تقدير جيّد).

ترجمة: **اليمن الجنوبي** (مع الياس فرح)، الطليعة (بيروت).

■ مزامير الثورة الفقيرة، شعر، الطليعة (را: **أمواج ورياح**) **1969**.

■ **المحتوى السياسي لفكر جبران** (بحث)، الراية، بيروت 1970

(المعرفة الاجتماعية في أدب جبران) (ابن خلدون، بيروت، 1981).

■ **قضايا الفلاّحين والعمّال الزراعيين في لبنان** (بحث) 1971.

(الحزب التقدمي الاشتراكي ـ مركز الدراسات الاشتراكية).

(1972)

■ يوميّات فلاح في الغابة الحمراء، (الطليعة) شعر.

■ **الدور البورجوازي للإعلام** في لبنان (الحزب)، بحث..

■ **العمال والصناعة والنقابات... (الحزب)، بحث..**

■ **لبنان يساراً**، (الفارابي)؛ دراسات.

■ **المرأة العربية وقضايا التغيير**، (الطليعة) بحث (ط 2/ 1982).

(1973)

■ «مضمون الأسطورة في الفكر العربي، (ط 2، 1983) 1973.

(1974)

■ **الشعر الشعبي اللبناني** (دراسة ومختارات)، الطليعة 1974

■ **تجربة الجبهة الوطنية** (بلغاريا)، ترجمة مع **فؤاد شاهين (العودة)**.

● **ربع قرن من النضال**(بتقديم كمال جنبلاط، تاريخ سياسي (الحزب).

● **بير السلاسل** (شعر)، الطليعة.

(1977)

● **أمواج ورياح** (مختارات شعرية 57 ـ 1977) مخطوط 1977.

■ جدلية القرءآن، بحث، الطليعة (ط 2/ 1981) (ط 3 دار الفكر اللبناني، 1994).

● حرب لبنان وأزمة الثورة العربية بحث (الحزب).

● نور على جدار الموت (16/ 3 كمال جنبلاط) شعر.

(1978)

● ضد الانعزالية/ ضد الطائفية، بحث (الحزب).

● فلسفة الميثاق ومنطلقات الفلسفة النقدية، بحث (الحزب).

● بعض معالم الصراع العربي والدولي، بحث (الحزب).

● حول الثقافة والتعليم والتربية، بحث (الحزب).

● نحو طريق ثالث في الاقتصاد، لأوتوشيك، مجد، ترجمة.

(1979)

● استراتيجية بومدين (لبول بالطا)، ترجمة مع فؤاد شاهين (دار القدس/ بيروت).

● أناند السلام (لكمال جنبلاط)، ترجمة مع نهاد أبو عياش، الحزب.

■ نحو سوسيولوجيا للثقافة الشعبية، بحث، (دار الحداثة).

(1980)

● محاضرات في علم الاجتماع، بحث/ مخطوط (للجامعة).

● السارترية: تهافت الأخلاق والسياسة، بحث (مجد).

● المثقفون والديمقراطية، مجد، ترجمة.

● فلسفة الرفض، الحداثة، ترجمة (باشلار).

● تاريخ الأفكار السياسية، معهد الإنماء العربي، ترجمة (شاتليه).

● موسوعة مناهج علم الاجتماع (مع ف. شاهين)، ترجمة (دار الحقيقة).

● الأطر الاجتماعية للمعرفة، مجد، ترجمة (ج. غورفيتش).

● **كنوز الأشعار الذهبية** (الحداثة، ترجمة حكمت تلحوق، مراجعة/ تقديم).

● **العرب**، لمكسيم رودنسون، (الحقيقة)، ترجمة.

● **المنطق وتاريخه**، لروبير بلانشي، مجد. ترجمة. 1981.

(1981)

- **أيديولوجيا الإنسان**، ف. شاتليه (مجد). ترجمة.

- **تكوين العقل العلمي**، غ. باشلار، (مجد)، ترجمة.

■ **مستقبل الفلسفة العربية، مجد، بحث.**

(1982)

■ **العرب والقيادة** (بحث اجتماعي)، الحداثة.

.(1982)

■ **العرب والديمقراطية (بحث اجتماعي)، الحداثة.**

● **جدلية الزمن/** الديمومة (لباشلار)، مجد. (ترجمة).

● **نحو ثقافة سياسية جديدة**، الطليعة، ترجمة.

(1984)

■ **كمال جنبلاط: ثورة الأمير الحديث**، أطروحة لدكتوراه دولة (فلسفة)، إشراف فرانسوا شاتليه (جامعة باريس 8) (تقدير: **مشرّف جداً**).

■ **المفاهيم الأساسية في علم الاجتماع**، معجم (ع.ف)، الحداثة.

(1986)

■ **كتاب الأم** (زهرة الوداع ـ قصيدة خديجة). شعر (**مخطوط**).

● مداخل الفلسفة المعاصرة، الطليعة، ترجمة.

● **محاضرات في تاريخ الفلسفة**، لهيجل، مجد، ترجمة.

(1987)

- **علي والوردة**، رواية، **مخطوطة. 1987.**
- **حديقة نساء**، شعر، (87 ـ 89 ـ المختارة)، مخطوطة.

(1989)

- **مفاتيح العلوم الانسانية**، معجم (ع.ف.إ.)، الطليعة. 1990.

(1990)

- **سيكولوجية التعصّب**، الساقي، ترجمة.
- **ابن خلدون وميكافيلي**، الساقي، ترجمة.
- **اللسانة الاجتماعية**، لجولييت غارمادي، الطليعة، ترجمة.

(1991)

- **جغرافية الحضارات**، لرولان برتون، (عويدات)، ترجمة.
- **الفتنة لهشام جعيط، (الطليعة).**
- **الكوفة** لهشام جعيط، (الطليعة) مراجعة ترجمة.
- **النّفس المبتورة**، الساقي، ترجمة.

(1992)

- **قلب الأنثى**، دار الفكر اللبناني، ترجمة.
- **21 دولة لأمّة عربية واحدة**، بيسان، ترجمة.
- دراسات **في تاريخ العلوم وفلسفتها**، ج. كانغيليم، الفكر اللبناني.
- **أثر الإسلام في العقلية العربية** (لويس غارديه) الفكر اللبناني.
- **الله والعلم**، لجان غيتون وبودانوف، عويدات، ترجمة.
- **عالم الفيزيائيين**، لكيلر، الفكر اللبناني، ترجمة.
- **الأصوليات**، لروجيه غارودي، عويدات، ترجمة.
- **سكان الكواكب الأخرى**، لجان ـ بيار بتي، عويدات.

(1993)

■ **العقل في الإسلام**، بحث فلسفي، الطليعة.

● **الحبيب**، لمرغريت دوراس، رواية، الحداثة، ترجمة.

● **تجارة الحرف المطبوع**، (أطروحة لمودي اسطفان الهاشم الساقي)، ترجمة.

● **الحضارة العربية**، لجاك ريسلر، عويدات، ترجمة.

● **الإخوان والجامع**، لأحمد رواجيه، المنتخب العربي، ترجمة.

(1994)

■ **النظر، السمع، القراءة** (كلود ليفي ـ ستروس) الطليعة، ترجمة. 1994.

■ **الفوضى الاقتصادية العالمية الجديدة**، لجورج قرم، الطليعة، ترجمة. 1995.

(1995)

■ **لسان الوحش**، قصص صغيرة، اتحاد الكتّاب اللبنانيين.

● **شعلة قنديل**، لغاستون باشلار، مجد، ترجمة.

● **المجتمع الاستهلاكي**، لجان بودريّار، الفكر اللبناني، ترجمة.

■■ سلسلة المعاجم العلمية (95 ـ 1999) **عشرة أجزاء**:

1. **معجم الرموز**، الفكر اللبناني، إعداد. (1995).
2. **معجم المصطلحات الفلسفية**، الفكر اللبناني، إعداد.
3. **معجم المصطلحات الاجتماعية**، الفكر اللبناني، إعداد.
4. **معجم المصطلحات الدينية**، إعداد، الفكر اللبناني.
5. **معجم المصطلحات اللغوية**، إعداد، الفكر اللبناني.
6. **معجم المصطلحات الأسطورية**، إعداد، الفكر اللبناني.
7. **معجم المصطلحات النفسية ـ الاجتماعية**، إعداد، الفكر اللبناني.
8. **معجم المصطلحات الاقتصادية**، إعداد، الفكر اللبناني.
9. **معجم مصطلحات الكمبيوتر**، إعداد، الفكر اللبناني. (1999).
10. **معجم المصطلحات السياسية والدبلوماسية. (1999).**

(1996)

■ **موسوعة لالاند الفلسفية**، 3 أجزاء، عويدات، ترجمة (92 ـ 96).

■ **علم الاجتماع وفلسفة الخيال**، بحث، الفكر اللبناني.

■ **معجم المفاهيم الاجتماعية**، فرنسي/ انكليزي/ عربي (**معهد الإنماء العربي**.

■■ رواية الرواية (الهواء/ النجوى/ همزة الروح) مخطوط شعري.

(1997)

■ **سوسيولوجيا الجنون السياسي والثقافي**، الطليعة، بحث.

● **حب الله في فلسفة سبينوزا** لجوديت هارون، الفكر اللبناني، ترجمة.

● **الإبن البكر** (شخص مميز) للأخت سلست روز الأشقر، الفكر اللبناني.

● يوم الدم (عاشوراء) رالف رزق الله، **الطليعة**، ترجمة وتقديم.

● **الجزائر: التحرير الناقص**، لغازي حيدوسي، الطليعة، ترجمة.

■■ **بيان العصر** (**بالكلمة والصورة**؛ رسوم مصطفى جرادي، جزءان/ مخطوط).

● **سوسيولوجيا الإعلان**، عويدات، ترجمة.

● وسائل إعلام المستقبل، عويدات، ترجمة.

(1998)

■ **نقد العقل السحري**، الطليعة، بحث في الثقافة الشعبية.

مخطوطات (1999 ـ 2000)

■ **وجوه في مرآتي** (الكوميديا السياسية) **مذاكرة** (48 ـ 1998).

■ **الكوميديا الثقافية**، موسوعة العرب المبدعين في القرن العشرين).

■ **معجم دلالات القرءآن الكريم**، (عربي ـ انكليزي ـ فرنسي).

■ **فلسفة القرءآن**: نقد الأصول.

ما بين 1961 و1999، كتبت في:

I ـ مجّلات: الآداب، دراسات عربية، الفكر العربي، الفكر العربي المعاصر، المقاصد، الضحى، قضايا عربية، المستقبل العربي، الوحدة

(المغرب)، شؤون عربية (القاهرة)، البلاغ، كتابات معاصرة، الفكر التقدمي، الكلمة، عبقر (العراق)، حوار، أفكار (عمّان) الخ.

II. جرائد: النهار، الراية، اليوم، لسان الحال، اللواء، بيروت، القبس ، الأنباء، السفير، الخليج، نداء الوطن إلخ.

بيروت في 10/ 5/ 1999